

نصائح و نصائے سلسلہ

مقدمہ نفسیاً متقابلہ

تصنیف

سی لائڈ مارگن ایل ایل ڈی۔ ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی معتمدولی الرحمن صاحب کیم۔ اے

یوگا پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ

جیٹ رآبادوکن

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع علی گڑھ

M.A.LIBRARY, A.M.U.



U24600

مضامین نفسیہ مقابلہ

نشان سلسلہ	باب	مضامین	نشان سلسلہ	باب	مضامین	نشان سلسلہ	باب	مضامین
۱	۲	۳	۱	۲	۳	۱	۲	۳
۱	دریاچہ منجم	۰	۱ تا ۲	باب (۱۱)	خود کار میت اور تصرف	۲۱ تا ۲۱۸		
۲	دریاچہ منجم	۰	۱ تا ۶	باب (۱۲)	جبلست اور عقل	۲۱۸ تا ۲۳۸		
۳	مقدر راز	۰	۱ تا ۱۰	باب (۱۳)	اضافات کا ادراک	۲۳۸ تا ۲۶۵		
	مصنف	۰		باب (۱۴)	کیا حیوانات اضافات	۲۶۵ تا ۲۹۲		
۴	باب (۱)	موج شعور	۱۱ تا ۲۲		کا ادراک کرتے ہیں	۲۹۲ تا ۳۲۱		
۵	" (۲)	شعور کے تصویاتی اسباب	۲۳ تا ۳۳	باب (۱۵)	تصور کی منکر	۳۲۱ تا ۳۴۶		
۶	" (۳)	ہمارے ذہن کے علاوہ	۳۳ تا ۵۵	باب (۱۶)	کیا حیوانات استدلال	۳۴۶ تا ۳۶۴		
		اور اذہان			کرتے ہیں			
۷	باب (۴)	تلخیص اور تلازم	۵۶ تا ۷۹	باب (۱۷)	موضوع و معروض	۳۶۴ تا ۳۸۵		
۸	" (۵)	حیوانات میں تلازم	۸۰ تا ۹۵	باب (۱۸)	شعور کا ارتقاء	۳۸۵ تا ۴۰۲		
		خیالات		باب (۱۹)	ارتقاء میں انتخابی	۴۰۲ تا ۴۱۹		
۹	باب (۶)	حافظہ	۹۶ تا ۱۱۶		ترکیب			
۱۰	" (۷)	حیوانات میں حافظہ	۱۱۶ تا ۱۲۶	باب (۲۰)	انسان اور اعلیٰ حیوانات	۴۱۹ تا ۴۳۸		
۱۱	" (۸)	ارتقاء کی تحلیل	۱۲۶ تا ۱۴۹		نفسیات کا			
۱۲	" (۹)	ترکیب کے لزوم	۱۵۰ تا ۱۶۵		مقابلہ			
۱۳	" (۱۰)	حیوانات کا احساسی تجربہ	۱۶۶ تا ۱۸۲					

دیباچہ مترجم

پروفیسر (لڈ مسارگن کی کتاب "انٹروڈکشن ٹو کیسٹو سائیکالوجی" کا ترجمہ بنام "مقدمہ نفسیات متقابلہ" اس وقت قارئین کے ہاتھوں میں جا رہا ہے۔ اس کتاب کے متعلق کچھ لکھنا تو ضرور کو چراغ دکھانے سے بھی بدتر ہے۔ پروفیسر موصوف خود زمانہ حال کے مشاہیر اساتذہ نفسیات ہیں سے ہے۔ لہذا اس کا ہر لفظ اس کا خود دست ہے بہت ممکن ہے کہ قارئین میں سے بعض اس کے خیالات و عقائد سے اتفاق نہ کر سکیں، لیکن اختلاف لئے سے مصنف کی قابلیت مشتبہ نہیں ہو جایا کرتی۔

مجھے یہاں نفس ترجمہ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے اور یہی ہیں دیباچہ کا باعث تحریر ہے۔ اول تو یہ کہ میں نے ہر جگہ (دیباچہ مصنف اس کے متنبی ہے) مصنف کے الفاظ کی پابندی کی کوشش کی ہے، لیکن جہاں میں نے دیکھا ہے کہ اس پابندی سے اردو کے سگھے پرچھری پھر رہی ہے وہاں میں نے اس کے مطلب کو اپنی زبان میں ادا کر دیا ہے لیکن ایسے مواقع بہت کم آئے۔ دوم یہ کہ میں نے اکثر مثالیں ہدائی ہیں۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ ہے جو مثالیں مصنف نے دی ہیں ان میں سے بعض تو

۱
 اردو میں منتقل ہو کر کج خواب میں ٹاٹ کا پیو ذہن باتیں اور بعض ناقابل فہم۔ لیکن اب بھی
 تارکین کو بعض ایسی باتیں کی جن میں یہ صفات موجود ہوں گی یہ اس وجہ سے کہ ان کا
 بدلنا مناسب معلوم ہوا نہ ممکن۔ تیسری اور آخری بات یہ ہے کہ میں نے چند ذیلی
 حوالہ جات کے سوا باقی سب کو حذف کر دیا ہے، یہ اس بناء پر کہ یہ حوالہ جات

چند اہم نہ تھے۔
 اس کتاب کے نفس مضمون کی تمام خوبیاں صنف کی اصلی قابلیت کا ادنیٰ
 نمونہ ہیں اور اگر ترجمہ کی وجہ سے ان خوبیوں پر کہیں پردہ پڑا ہے یا ان کی صورت
 سخی ہوئی ہے تو اس کا تمام عذاب ترجمہ کی گردن پر ہے اور وہی اس کا جواب
 وہ ہے۔ لیکن اگر تارکین اس پردہ کو چاک کر کے غروس مضامین کے جمال روح
 پرور کے نظارے میں کامیاب ہو گئے تو مجھے یقین ہے کہ ان کی آنکھیں ہمیشہ اس
 نظارے کی جو یا اور تہنی رہیں گی۔

در مجلسیہ کہ عارض او بے نقاب ہے از بس کہ اخفت آئینہ یک قطرہ آب ہے

مترجم

دیباچہ مصنف

اس تصنیف کی مرکزی غایت انسان کی نفسیات اور حیوان کی نفسیات پر بحث کرنا ہے، کیونکہ یہی بحث میرے نزدیک ایک نفسیات متقابلہ کا بہترین مقدمہ بن سکتی ہے۔ ایک ثانوی مقصد، جو اگرچہ نامحسوس ہے، لیکن میری سکیم کا لازمی جزو ہے، یہ ہے کہ فطرت میں شعور کے مقام کو معلوم کیا جائے، نفسی ارتقاء کو طبیعی اور حیاتیاتی ارتقاء سے جو تعلق ہے، اس پر غور کیا جائے، اور اس روشنی کو دریافت کیا جائے، جو نفسیات فلسفہ کے بعض مسائل پر ڈالتی ہے۔

در اصل میرا مقصد یہ تھا، کہ میں اپنے نتائج کا مقابلہ ان دیگر مفکرین و مشاہدین کے نتائج سے کروں، جو اس تحقیق میں مصروف ہیں، لیکن مجھے معلوم ہوا، کہ اول تو اس سے کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا، اور اس کے علاوہ اس میں مجادلہ و مناظرہ کی بو آنے لگے گی، جس سے میں بچنا چاہتا تھا۔ ایک خیال یہ بھی ہوا، کہ اس کی وجہ سے اس موضوع کے اہل ترین طریق توضیح میں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا میں نے اپنے اصلی قصد کو ترک کر دیا، اور اس کی بجائے توضیح و بحث کا بلاواسطہ طریقہ اختیار کیا۔ لیکن اہم اپنے متقدمین اور معاصرین کی مشکل گزار می مجھ پر واجب ہے، جو حضرات اس موضوع پر وسیع نظر رکھتے ہیں، وہ معلوم کر لیں گے، کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ کہاں تک

اوروں کی کہی ہوئی باتیں ہیں اور کہاں تک میں نے اپنے علم کی وسعت یا موجودہ علم میں فصاحت اور صحت پیدا کرنے میں مدد دی ہے۔ دوسرے حضرات مجھے ایک سکرٹری سمجھیں جس نے نہایت احتیاط سے اس مواد کو مناسب صورت دے دی ہے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔

یہاں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا مناسب ہو گا کہ میں میٹر پھر چل سائنس کا ممنون احسان ہوں کہ ان کی تصانیف سے میں نے بہت فائدہ اٹھایا۔ اضافات گو کہ انہوں نے "عارضی احساسات جو شعور کے اتصالات کے ساتھ ہوتے ہیں" کہا ہے۔ جو بحث کہ اور اک اضافات پر میں نے کی ہے اس کے جوڑ میں سائنس کے اس بیان میں پائے جاتے ہیں۔ پروفیسر جیمس کا بھی میں مرہون منت ہوں کہ صبح فقیر کاغذ میں نے اسی سے لیا ہے۔ پروفیسر ڈوٹھینس سے میں نے بہت کچھ اور مختلف طریقوں سے سیکھا۔ اس کی سپاس کو ابھی بھی لازمی ہے۔ پروفیسر میورڈٹ کی تصانیف میں اکثر باتیں مجھے ایسی ملیں جن سے مجھے کئی اتفاق ہے اگرچہ بہت سی باتیں ایسی بھی ملیں جن سے میں اتفاق نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کی انت کڑائی بھی واجب ہے۔ میں نے اس تصنیف کے تنزیل نوزائیدہ مرقعی اور مطلع کے پورے بعض اقتدارات و مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض فوڈٹ سنائی رہے ہیں۔ (اگست ۱۸۹۳ء) دھرم پور کے سائنس (مارچ ۱۸۹۳ء) میں شائع ہو چکے ہیں۔ اسی قسم کے مشاہدات دیگر مشاہدین نے بھی کئے ہیں چنانچہ ڈگلس سٹیلڈنگ اور پروفیسر آئمر جن تنازع پر پہنچے ہیں ان کو میں نے اکثر نقل کیا ہے میں نے اپنی تصنیف میں اس کو

Prof. Eimer	۵۵	Mr. Herbert Spencer	۵۵
Animal Life and Intelligence	۵۵	Prof. James.	۵۵
		Prof. Romanes	۵۵
		Prof. Mivart	۵۵
		Fortnightly Review	۵۵
		Natural Science	۵۵
		Douglas Spalding	۵۵

اور عقل میں بھی ان میں سے چسبہ بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے کچھ ہی دن بعد مجھے اپنے دوست مسٹر جان لیجونس کا ایک خط موصول ہوا جس میں اس نے اطلاع دی تھی کہ اس کے اختیارات و مشاہدات کے نتائج میرے نتائج سے مختلف ہیں۔ اور یہ کہ وہ اکثر ان باتوں کو بنظر اشتباہ دیکھتا ہے جو فلسفی کے چوزے کے متعلق لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ اس نے خاص طور پر اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ قبل مخرج کے نیچے میں ذاتی تجربے سے قبل باور کی آواز کا جلی علم اس کے نزدیک ایک ناجائز افتراض ہے۔ لہذا میں نے بذات خود مختلف مشاہدات کئے، خصوصاً اس وجہ سے کہ پرندوں کے بچوں میں لازم کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا۔ ان مشاہدات کے نتائج بحیثیت مجموعی مان جوئی کے نتائج کی تائید کرتے ہیں۔ لہذا ان مشاہدات و اختیارات کی حد تک تاریکین سے میری استدعا ہے کہ اس بات کا خیال رکھیں کہ یہ اسی طرح کے ان مشاہدات کی نقل ہیں جو مستندین نے کئے ہیں، یہ کہ بعض کے نتائج بعض لحاظ سے ان نتائج سے مختلف ہیں، جن پر سپیلیٹنگ اور پروفیسر آٹمیں سوچتے ہیں، اور یہ کہ ان عقائد کی تائید میں ہیں جن سے مان جوئی نے مجھے اطلاع دی ہے۔ ان ہی سے پرندوں کے بچوں میں جبلت کے متعلق پروفیسر والیس اور ہڈنسن کے نتائج کی بھی تائید ہوتی ہے۔

میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ باقاعدہ اور باقتیاد مشاہدہ عقل حیوانی کے متعلق استنتاج کی محفوظ ترین بنا ہے میں نے اس رسالے میں اُس طریقے کے جو مشاہدات بیان کئے ہیں جس سے کئے عمومی ڈنڈوں کے درمیان سے لگڑی نکالنے کے مسئلہ کو حل کرتے ہیں، وہ اس دعویٰ کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن اس مسئلہ کے متعلق مجھے یہ بیان کروینا چاہئے کہ دو مارہ نگاروں ماس ایم اے ای گارڈن ولیمز اور کوپلینڈ نے مجھے ان مشاہدات سے اطلاع دی ہے، جن سے

“Quida”

Mr. Mann Jones.

Prof. Wallace

Prof. Hudson

Miss. M. E. Garnons Williams

معلوم ہوتا ہے کہ کتے بعض اوقات ایک خاص شکل کو بغیر چو کے حل کر لیتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح اتفاقی مشاہدات سے ان نتائج کا ابطال ہوتا ہے، جو باقاعدہ تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں، جن حضرات کو خوش قسمتی سے کسی حیوان کے بہت زیادہ عقلی فعل کا مشاہدہ کھینے کا موقع ملا ہے ان سے میری گزارش ہے کہ وہ ان مشاہدات کو صرف لکھ لینے ہی پر اکتفا نہ کریں، بلکہ ان کی اعلیٰ اہمیت کو معلوم کرنے کی غرض سے ان کو مزید مشاہدات کی بنائیں۔ اتفاقی مشاہدات کا تحریری بیان اگرچہ بہت دلچسپ ہوتا ہے، لیکن نفسیات متقابلہ کے لئے تفصیلی تحقیقات کے نتائج بہت اہم ہوتے ہیں۔

انسان کے نفسی احوال کے متعلق جو کچھ میں نے کہا ہے مطالعہ باطن سے اس کی تصدیق اور جانچ بہت ضروری اور مناسب ہے۔ صرف اسی طرح ان کی اصلی قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے، یا ان پر تحقیق کی جاسکتی ہے۔ اس کو نہ بھولنا چاہیے، کہ "اعلیٰ نفسیات نفسیات متقابلہ کا لازمی مقدمہ ہے" اور یہ کہ اگر اس سے سائنٹفک نتائج نکالنے مقصود ہیں، تو لازمی ہے کہ اس کو صحیح اور کثیر التکرار مشاہدے پر مبنی کیا جائے، لیکن ان باطنی مشاہدات کے لئے اسی طرح کی خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسی کہ حیاتیات یا طبیعیات میں خارجی مشاہدات کے لئے ہوتی ہے۔ اگر نفسیات متقابلہ کے مسائل پر بحث کرنے والوں میں سے ہر ایک مطالعہ باطن کے طریقوں اور نتائج کی اس تربیت کو حاصل کر لے، تو نفسیات متقابلہ کا بہت فائدہ ہو گا۔

میں نے تمام بحث میں ایک ہی اصطلاح کو ہر جگہ ایک ہی معنوں میں استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ معلوم ہو گا، کہ بعض اصطلاحات مثلاً "ادراک" "تصور" "درک" "مردہر سنوں" سے ذرا مختلف معنوں میں استعمال کی گئی ہیں۔ بلکہ یہاں ان کے معنی ان معنوں سے بھی مختلف ہیں، جن میں کہیں نے ان کو اپنی ایک پہلی تصنیف میں استعمال کیا ہے اس معاملے میں تنقید کا افسوس وار ہوں، ایک اور تصنیف "نفسیات برائے اساتذہ" (جو زیر طبع ہے) میں میں نے اس معاملے میں

اپنی رائے کو اور زیادہ وضاحت سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے جن حضرات کو اس سے شغف ہے وہ اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مجھے بہت سے نامہ نگاروں سے دوستانہ مدد ملی ہے اور انہوں نے تنقید میں بھی حق و سستی ادا کیا ہے۔ ان سب کا میں سپاس گزار ہوں۔ ان میں سے مان جونس خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے۔ حیوانات غصے جو مشاہدے اس نے کئے ہیں، ان میں سے بعض کو سلسلہ نے علالت پر اپنی تصنیف کے ضمیمہ میں نقل کیا ہے۔ مسٹر جونس نے ازراہ گرم مجھے بہت سی ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو پالتو جانوروں کے متعلق اس کے وسیع تجربے کا نتیجہ ہیں۔ پھر اس نے بے دریغ ان معلومات کو اہتمام کرنے کی اجازت بھی دی۔ یہاں ان معلومات سے استفادہ نہ کرنے کے منجملہ اور جو دیکھے گئے ایک وجہ یہ ہے کہ مجھے ایسا ہے کہ مان جونس عقل حیوان پر ایک کتاب شائع کرنے کی ترغیب دی جا سکتی ہے اور اسی کتاب میں ان مشاہدات کی بہترین جگہ ہوگی۔ یہاں مجھے اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ اس تصنیف کے دوران میں اس سے خط و کتابت سے مجھے مدد ملی ہے۔ ایک اور نامہ نگار جس نے بہت مفید تنقید کی وہ مسٹر ایچ بی میڈلیکاٹ ہے۔ اور اقی البعد سے اگر معلوم ہو کہ میں اس کے اس عقیدے سے متفق نہیں ہوتا ہوں جو اس نے ایک رسالہ ”انسان میں ذہن کا ارتقاء“ میں بیان کیا ہے، تو میں اس کو یقین دلاتا ہوں کہ میں اس کا شکر گزار ہوں، کہ اس نے خط و کتابت میں اس عقیدے کو واضح کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا۔ مجھے اپنے دوستوں مسٹر ہارمن وائلڈ اور مسٹر سڈنی ایچ رینیلڈ نے اپنے بھائی ڈاکٹر لیولین ہارڈگن اور مسی ایش کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے اس تصنیف کے سودے کو پڑھنے یا پر و ف کو دیکھنے کی تکلیف گوارا کی۔

Evolution of Mind in Man ” ۴

H. B. Medlicot ۱

Mr. Sidney H. Reynolds ۴

Mr. Norman Wyld ۳

Miss Ashe ۷

Dr. Llewellyn Morgan ۵

اور اس کے علاوہ مجھے اور بہت مدد پہونچائی۔
 آخر میں خود دل ناکائی، دیوی، مونسط، نیوورلڈ اور نیچرل سائنس
 کے مدیرین و ناشرین کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ان مضامین کو استعمال
 کرنے کی اجازت دی، جو ان کے رسالوں میں شائع ہوئے تھے۔
 فزکس کے مزید شاہدے اور فکر کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ اس تصنیف کے
 بعض حصے نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ چنانچہ مجملہ اور باتوں کے میری ایک خواہش
 یہ ہے کہ میں "اوراک" کی اصلاح کے ممنوں کے لحاظ سے زائد حال کے شاہدہ سائنس
 نفسیات سے متفق ہو جاؤں لیکن میں سوائے ان تغیرات کے جو بہت ہی ضروری
 ہیں تو کوئی تغیرات بھی کرنا نہیں چاہتا اسی وجہ سے چپتر اضافیات و تصحیحات
 کے علاوہ ہیں۔ ان تغیرات کو "تصوری فکر" کے باب کے آخری حصے کو
 دوبارہ بیان کرنے، اور اس باب پر مکمل نظر ثانی کرنے تک محدود رکھا ہے
 جس میں اس سوال پر بحث ہوئی ہے کہ کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں جہاں
 کہ تجاویز مکمل کی ہیں نے اس نظر ثانی میں جدید شاہدات کے تنازع کی طرف توجہ
 دلائی ہے۔

سی ایڈ مارگن

The Monist ۱۰

The New World ۱۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ از مصنف

نفسیات انسانی پر کسی تصنیف میں خالصہ تجربی نقطہ نظر اختیار کرنا، اور فلسفہ ذات کو پیچھے ڈال دینا، ممکن اور مناسب ہو سکتا ہے۔ لیکن نفسیات متقابلہ جس میں ارتقا، اور ذہن و جسم کے تعلق، کا تحلیل متعارف ہوتا ہے، پر غور و غوض میں یہ طریق عمل نہ ممکن ہے، نہ مناسب۔ اگر میں اپنی اس تصنیف کے شروع ہی میں، بطور مقدمہ، واحدیت کی ان تمام صورتوں کی توجیح کروں جن کا میں قائل ہوں، تو آئندہ اوراق کے مطالب زیادہ صاف اور روشن ہو جائیں گے، اور بہت سی غلط فہمیوں کا بھی ازالہ ہو جائے گا۔ آج کل تقریباً ہر شخص واحدیت کے قائل ہونے کا دعویدار ہے، لیکن واحدی اور واحدی میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا میں واحدیت کی اس صورت کو واقع طور پر بیان کرنے کی کوشش کروں گا، جس کا میں قائل ہوں۔

اول۔ میں وحدی نظریہ علم کا قائل ہوں۔ قائل ثنویت ایک ایسی ذات کے تصور سے اپنے فکر کا آغاز کرتا ہے، جس کو وہ ایک علیحدہ، مستقل، مستی رکھنے والے، اور قائم بالذات،

Monism ۱

Monistic theory of knowledge ۲

Dualism ۳

عالم خارجی میں داخل کرتا ہے۔ اس کے لئے مسئلہ علم یہ ہے کہ ان دو مستقل ہستیوں، یعنی ذات اور ماسوی ذات، میں تعلق کس طرح پیدا کیا جاسکتا ہے۔ واحدی نظریہ علم کا دعویٰ ہے کہ ذات اور ماسوی ذات کو دو قائل بالذات ہستیاں سمجھنا غلطی ہے، اور یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے علیحدگی، اور بے نیازی، کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ لہذا یہ عام اور سادہ تجربے کو اپنا نقطہ آغاز مقرر کر کے دعویٰ کرتا ہے، کہ تعلق سے قبل نہ ذات ہوتی ہے، نہ ماسوی ذات، بلکہ ایک عام علی تجربہ کا محض ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔ جب کچھ چٹھائی دیکھتا ہے، یا جب کتے کی نظری پر پڑتی ہے، تو یہ سادہ اور بہت زیادہ حقیقی تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے، جس کے بعد ہو سکتا ہے، کہ کوئی کمپوز فوری و شدید حرکت صادر ہو۔ اس ٹکڑے کو ہم ذات اور ماسوی ذات میں صرف اس وقت تقسیم کرتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ، و تشریح کی کوشش کرتے ہیں لیکن یہ کہنے کا ہم کو کوئی منطقی حق حاصل ہے، کہ ذات اور ماسوی ذات، جن کو ہم ٹکڑے میں علیحدہ کر سکتے ہیں، الگ الگ وجود بھی رکھتے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ مجرد اور تجلی فکر کے قابل تفریق تیز آلات کو مستقل اور قائم بالذات ہستی کا جامہ پہنانا کوئی غیر معمولی اور غیر نظری معائنہ نہیں۔ چنانچہ اس کے پھول کی قابل تمیز سرخی اور بو کو ہم صریحاً ہی نہیں، کہ فکر میں قابل تمیز سمجھا جاسے، بلکہ ان کی علیحدہ ہستی بھی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے، کہ فکر میں قابل تمیز اور ”علیحدہ ہستی“ تبادل اصطلاحات میں، یا یہ کہ یہ چیز قابل تمیز ہے وہ قائم بالذات بھی ہے، اس وقت تک یہ نتیجہ بدیہہ منطوق پر ہی رہتی رہے گا۔ اسی معاملہ کو واحدی شوی نظریہ علم کی اساسی غلطی کہتا ہے۔ مختصر یہ کہ قائل شویت، تو ذات اور ماسوی ذات کے قیام بالذات کو منسوخ کر کے اپنے غور و فکر کا آغاز کرتا ہے، جو میرے نزدیک بالکل ناجائز اور نامناسب ہے، اور اس کے برخلاف واحدی تجربے کی مشترک بنیاد کو نقطہ آغاز بناتا ہے، اور ذات اور ماسوی ذات کو اس چیز کے قابل تمیز پہلو بناتا ہے، جو تجربہ میں ایک اور ناقابل تقسیم ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے تمیز نہیں، اور ان کا امتیاز اساسی ہے۔ لیکن نہ یہ قائم بالذات ہیں، نہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ جو شویت ہم کو نظر آتی ہے، وہ دراصل پہلوؤں کی شویت ہے، نہ وجودی۔ یہاں پر یہ بتا دینا چاہئے، کہ یہ نظریہ علم، اور اس تجربہ کا ہے، جس سے یہ علم

حاصل ہوتا ہے۔ جو چیز غیر معلوم ہے، یا جو تجربے میں نہیں آئی ہے اس کے متعلق یہ نظریہ نہ کسی بات کا ایجاد کرتا ہے، نہ انکار۔ لیکن چونکہ یہ نظریہ تجربے کو حقیقی مانتا ہے، اس لیے اسناد عوی ضرور کرتا ہے، کہ جس پہلو کو ہم خارجی (ماسوی ذات) کہتے ہیں، وہ اُبتاری اور اُن ہی معنوں میں حقیقی ہے جتنا، اور جن معنوں میں وہ پہلو حقیقی ہے، جس کو فاعلی (ذات) کہتے ہیں۔ ذات اور ماسوی ذات کی حقیقت بالکل ہم رتبہ ہے۔ جو لوگ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس قول کو کھل سے کچھ ہی بہتر سمجھتے ہیں، کہ ذات کی حقیقت تو غیر مشتبہ ہے اور ماسوی ذات کی حقیقت متنازع فیہ ہے۔ ذات اور عالم کون و قیاد، دونوں بالکل مادی اور حقیقی ہیں۔ یہ دراصل اس تجربے کے متفرق اور متغیر پہلو ہیں، جس کی توجیہ عقل کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ لیکن نظریہ علم، قدرت (نیچر) کی مکمل تفسیر نہیں۔ ایک غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر ایک پتھر پڑا ہے۔ میں اس پہاڑ پر چڑھتا ہوں، تو وہ پتھر میرے تجربے کا معرض بن جاتا ہے۔ اس کی توجیہ ہم اپنے واحدی نظریہ علم سے کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے چڑھنے سے قبل، اور اتر آنے کے بعد، دوسرے الفاظ میں تجربہ میل آنے سے قبل، اور تجربے سے خارج ہو جانے کے بعد، اس پتھر کے متعلق کیا حکم لگایا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں نظریہ علم جو بہت منکسر المزاج واقع ہوا ہے، اور جو اپنے کام اور صرف سے واقف ہے کہتا ہے: مجھے معلوم نہیں۔ میں تو صرف تجربے پر بحث کرتا ہوں۔ میں اس چیز کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا، جو ابھی تک تجربے میں نہیں آئی یا جو تجربے سے خارج ہو چکی ہے۔ یہ قدرت کی تاویل کا مسئلہ ہے۔

دنیا میں بعض مادی لوح اب بھی ایسے موجود ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ فلسفہ کی غارت بنیاد انسانیت کی بنیاد کے قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن میں ان لوگوں میں سے نہیں۔ قیاسات، یا اقتراضات، فلسفہ کے لئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں، جتنے سائنس کے لئے۔ میرا عقیدہ ہے کہ نیچر واقعی تجربے سے وسیع تر ہے۔ میرا خیال ہے کہ غیر آباد پہاڑ کی چوٹی پر کا پتھر کسی ایسی صورت میں موجود نہ ہو، جو ہمیشہ معرض کے ظاہر ہونے کی قابلیت رکھتی ہے، اور یہ کہ اس کا مسلسل وجود کسی ایسے شخص کی ہستی سے بالکل بے نیاز ہے، جس کے تجربے میں یہ بطور موضوع کے آئے۔ ایسا شخص موجود ہو، یا نہ ہو، یہ پتھر مسلسل موجود رہتا ہے۔ اپنے اس خیال کو ثابت کرنا نہ میرے لئے ممکن ہے، اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا۔ اس پتھر کا وجود و حال سے خالی نہیں۔ یا تو (الف) یہ مسلسل کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے، یہ تجربہ کا معرض ہو یا نہ ہو۔

یاد (ب) جب یہ تجربے میں آتا ہے، تو ہمت ہو جاتا ہے، اور پھر جب تجربے سے خارج ہو جاتا ہے تو نیست ہو جاتا ہے۔ (الف) میرے نزدیک زیادہ معقول قیاس ہے۔ بہر کیف اگر میں (الف) کو ثابت نہیں کر سکتا، تو کوئی اور شخص (ب) کے ثبوت میں بھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ دنیا، جو ہمارے تجربے کا معروضی پہلو ہے، کسی نہ کسی طرح مسلسل موجود رہتی ہے اس کے وجود کے لئے محسوس، یاد رک، ہونا ضروری نہیں۔ لہذا اسی نیچر کا وجود جو تشریح و تاویل ہے، ایک قیاس یا اقتراض ہے، اور اس اقتراض کے جواز میں صرف یہ مدد پیش کیا جاسکتا ہے، کہ اگرچہ یہ ناممکن الثبوت ہے، تاہم اور اقتراضات کے مقابلے میں یہ تجربے کے زیادہ مطابق ہے۔ اس میں اور واحدی نظریہ علم میں کوئی تضادم نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ اس نظریہ علم کا کلمہ کرتا ہے۔ حقیقی تجربے کے تمام خنوں کو تجربے کے ”مستقل امکانات“ سے پڑ کر دیتا ہے۔

اب میں واحدیت کی دوسری صورت کی طرف توجہ کرتا ہوں۔ میں نیچر کی واحدی تاویل کا قائل ہوں۔ واحدی تاویل سے میری مراد کیا ہے؟ اس عقیدہ کا اصلی جوہر اس وقت نمایاں ہوتا ہے جب ہم نیچر میں انسان کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ اس اقتراض کی روشنی میں انسان، بحیثیت جسم کے واحد، اور ناقابل تقسیم ہے، اس سے بحث نہیں، کہ یہ موضوعی یا معنوی طور پر کتنے پہلوؤں کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ عالم عضوی، وغیرہ عضوی کی موجودہ حالت عمل ارتقا کا نتیجہ ہے، لیکن ثنویت کا دعویٰ ہے کہ ذہن ایک ایسی ہستی ہے، جو علیحدہ کی جاسکتی ہے۔ یہ اس دنیا کا حصہ نہیں جس میں یہ عارضی طور پر متعارف ہوتی ہے یہاں واحدیت بحث میں شریک ہوتی ہے، اور دعویٰ کرتی ہے، کہ ہم حیاتیاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور یہ کہ نفس یا ذہن نیچر سے نہ تو خارج ہے، اور نہ اس سے، بالاتر، بلکہ یہ فطری وجود کے منجملہ اور پہلوؤں کے ایک پہلو ہے۔

اس عقیدہ کی اقتراضی نوعیت قابل ملاحظہ ہے۔ واحدی فرض کرتا ہے، کہ جس چیز کو ہم نیچر کہتے ہیں وہ، بلحاظ وسعت، قابل علم وجود کے برابر ہے۔ اس کا خیال ہے، کہ اگرچہ وہ زمانہ ابھی بہت دور ہے، جب ہم نیچر کی مکمل، یا تشفی بخش، تاویل و تشریح کرنے کے قابل ہوں گے، تاہم یہ ظاہر ہے، کہ یہ نیچر قابل تاویل و تشریح ہے اور اس تاویل کا صرف ایک طریقہ ہے، اور یہ طریقہ سائنٹفک طریقہ ہے۔ واحدیت جو تاویل نیچر کی کرتی ہے، اس کا

یہی جو ہر ہے۔ اگر معلوم اور قابل علم کے بحر ذخار میں وجود کی کوئی صورت ایسی ہے جو ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے نہ صرف ناقابل تشریح ہے، بلکہ جو اپنی نوعیت و ماہیت کی وجہ سے کبھی بھی قابل تشریح نہیں بن سکتی، تو ہماری واحدیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم تو یہاں تک کہنے کے لئے تیار ہیں، کہ انسانی ترقی کی گزشتہ صدیوں میں سائنس، فلسفہ، شعر و شاعری، یہاں تک کہ مذہب، سب کے سب اسی کی طرف بڑی تیزی کے ساتھ قدم بڑھاتے رہے ہیں۔

نیچر کی واحدی تاویل اگر شروع سے آخر تک خود اپنا تناقض نہیں کرتی، تو اس میں تفصیل و فرمع پر آزادانہ بحث کی بہت گنجائش ہے کسی شریک سائنسک، یا فلسفیانہ، مذہب کا وجود اس کی خصوصیت نہیں۔ اس کی خصوصیت یہ ہے، کہ اس کی ایک مشترک غایت ہے۔ مجھے کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عل ارتقا جو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے، سدرج ذیل خصائص کا حامل ہے۔ (۱) یہ انتظامی ہے۔ (۲) یہ ترکیبی ہے۔ (۳) یہ فساد سے کون کنی طرف سے جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ خصائص غیر عضوی، عضوی، اور ذہنی تینوں طرح کے ارتقا میں یکساں طور پر پایے جاتے ہیں۔ میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ آزاد خیال واحدی میں سے نصف درجن بھی ایسے نہ نکلیں گے، جو میرے ساتھ ان تینوں خصائص کو خاص طور پر نمایاں کرنے میں شریک ہوں گے۔ لیکن مجھے اس کی پروا نہیں۔ میری غایت بھی واحدی ہے، اور ان کی بھی جو لوگ ایسے نظریہ فکر و اثبات کے متلاشی ہیں جو خود اپنا تناقض نہیں کرتا، ان کے آپس میں اختلافات آراء اور تباہیات عقائد کی بہت زیادہ گنجائش ہے۔

اب میں واحدیت کے تیسرے پہلو کو لیتا ہوں۔ اسے تحلیلی و احادیث کہا جاسکتا ہے۔ واحدیت کی اس صورت میں ہم علم کے معروض، یا بالفاظ دیگر معلوم و قابل علم، کی ماہیت کی تحلیل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ درجن نشین کو نا بہت ضروری ہے، کہ جس چیز کا ہم کو علم ہے وہ معلوم ہونے کے دوران میں لازماً علم کا معروض بن جاتی ہے۔ اب موضوع کے متعلق جس قدر علم ہم کو ہے، اور جو کچھ کہ ہم ذات کی طرف منسوب کر سکتے ہیں وہ معلوم بن جانے کی حالت میں فکر کا معروض بن جاتا ہے، اور یہ ممکن ہوتا ہے صرف تدبیر

و فکر، یا مطالعہ باطن میں، اور مطالعہ باطن گویا احوال شعور پر ایک نگاہ واپسین ہے۔
 ہم تجربے کی کسی ٹکڑے کی تحلیل اس وقت نہیں کر سکتے، جب وہ فی الواقع حاصل ہو رہا ہے۔
 ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس کے ختم ہو جانے کے بعد غور و فکر کریں۔ اب اس وقت اسے
 موضوع و معروض، یا ذات اور ماسوی ذات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور موضوعی پہلو، یا ماسوی
 پہلو فکر کا مفکور بن سکتا ہے۔ اس طرح کسی لمحہ (ح) کے تجربے کا موضوعی پہلو بعد کے کسی
 لمحہ (د) کے فکری تجربے کا مفکور ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی لمحہ کے تجربے کا موضوع اسی لمحہ
 میں علم کا معروض ہرگز نہیں بن سکتا۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ تال و فکر کے بغیر تجربے
 کے موضوعی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے، کہ ہمارے علم کو
 گزشتہ لمحہ کی ذات سے تعلق ہوتا ہے۔ ذات کا مسلسل ہونا، اور موجودہ لمحہ کی ذات اور
 گزشتہ لمحہ کی ذات (جس کا علم ہم کو مطالعہ باطن سے ہوتا ہے) کا ایک ہونا ایک افتراض
 ہے، جس کا ثبوت تو ممکن نہیں، لیکن اس کی صحت پر ہم سب یقین رکھتے ہیں۔
 اب ہم اس طبعی شے کو لینے، جس کو ہم انسان کہتے ہیں۔ فرض کرو، کہ اس
 کی ساخت بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ ہماری۔ ہم فکریں اس کی تحلیل کرتے ہیں یہ تحلیل
 تھوڑی دور تک بھی ہو سکتی ہے، اور اگر ہم جاہل، تو اس کو بہت دور تک بھی لے جاسکتے
 ہیں۔ ذرا ہی سی تحلیل سے ہم ذہن اور جسم کے تصورات تک جا پہنچتے ہیں۔ یہ ظاہر
 ہے کہ اس تحلیل کے تصورات کو بلحاظ اصلیت، ان تصورات سے بہت قریب کا
 تعلق ہے، جو تجربہ کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہن و جسم احساسی تجربہ کے
 ماسوی ذات اور ذات کے مثال ہیں۔ اب جس بات پر میرے نزدیک ایک تحلیلی واحدیت
 کو منتہی سے قائم رہنا چاہئے وہ یہ ہے، کہ جسم و ذہن تحلیل کا نتیجہ ہیں۔ معلومہ شے تو ان
 ہے، اور یہ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے اگرچہ تحلیل میں اس کے دو حصے کئے جاسکتے
 ہیں، ایک جسمانی اور دوسرا ذی شعور۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ ایک افتراض ہے میں اس
 کو تسلیم کرتا ہوں کہ یہ ایک افتراض ہے، لیکن یہ نیچر کی واحدی تاویل کے بنیادی افتراض کا ایک حصہ ہے۔
 اس افتراض کی رو سے جسم ہر لحاظ سے طبعی ارتقا کا نتیجہ ہے ہم اسی نتیجہ کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم
 ہوتا ہے، کہ ان کا ایک مجموعہ ایک خاص طریقہ سے باہم مربوط ہے۔ اس کو ہم جسمانی
 پہلو کہنے لگتے ہیں۔ پھر ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک اور مجموعہ ایک متخالف طریقہ سے مربوط ہے۔

اس کا نام ہم ذہنی پہلو رکھتے ہیں۔ کسی نہ کسی قسم کے افراض کے بغیر تو ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے، اور احادیث اس خاص قیاس کو اختیار کرتی ہے۔ ثنویت کا فتویٰ ہے، کہ عضوئے جسمانی پہلو تو ارتقاء یا کسی اور عمل تخلیق کا نتیجہ ہے، اور ذہن کسی غیر طبعی عمل سے اس میں رکھ دیا گیا ہے۔ یہ ثنویت کا افراض ہے۔ مستقل فیصلہ کرے گا، کہ ان دونوں افراضات میں سے کونسا زیادہ مقبول اور انسب ہے۔

مختصر یہ کہ واحدی افراض یہ ہے کہ عضویہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، لیکن تخلیلی فکر میں اسے جسمانی پہلو اور ذہنی، یا ذی شعور، پہلو میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اذات اور ماسوی ذات کی طرح ذہن اور جسم قابل تیز تو ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔ اب ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں، اور دماغ، یا اس کے کسی حصہ پر پہنچتے ہیں۔ یہاں ہماری تحلیل عضویہ یا توانائی کے استعمال، کی بعض صورتوں کو کمبشیت ایک پہلو کے منکشف کرتی ہے، اور مرض شعوری احوال کو بصورت دوسرے پہلو کے۔ یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ تمام باتیں اسی عمل تحلیل کو آگے بڑھانے سے پیدا ہوئی ہیں، اور یہ کہ تحلیل کے ان آلات میں سے کوئی بھی دوسرے پر اولیت، یا الجماظ صحت، فوقیت کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ یہ دونوں بالکل ہر تیسرے ہر ایک اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ دوسرا۔ اصلی حقیقت انسان ہے، جو تحلیل کا نقطہ آغاز ہے۔ مقبول فکر کی مدد سے اس انسان کی تحلیل کا کوئی صحیح حاصل دوسرے حاصل کے مقابلہ میں زیادہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ہم کو ایک عضویہ دیا ہوا ہے، جس میں تحلیل ملتی ہے توانائی اور مختلف شعور کے دو پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے۔ ان کی اصل کیا ہے؟ دو کو ان سے چیز ہے، جس سے انہوں نے، اس ارتقاء کی مدد سے، ترقی پائی ہے۔ یہ بڑا انتخابی ہے، ترکیبی ہے، اور کوئی یا مسیقن و قطعی ہے؟ مسئلہ کی نوعیت کچھ ایسی ہے، کہ ہم کو صرف جسمانی پہلو کے متعلق خارجی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ ہم ارتقاء کا پیچھے کی طرف کھنکھاتے ہیں، تو ہر قدم پر سادہ تر عضوئے ملتے ہیں، یہاں تک کہ عضوی غیر عضوی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ ہم توانائی کو ہر قدم پر کم تلف پاتے ہیں۔ لیکن دوسرے پہلو کا کیا حال ہے؟ کیا یہ فرض کرنا مقبول نہیں، کہ ہم خواہ

کسی ارتقائی درجہ کا انتخاب کریں، تحلیل جمیع ان ہی دونوں پہلوؤں کو متکشف کریں گی؟ کیا یہ دعویٰ ہے بنیاد ہے، کہ جیسی توانائی کی سادہ حالتوں کے ساتھ ساتھ سادہ احوال شعور پائے جاتے ہیں گے اور توانائی کی تحت عصبی صورتوں کے ساتھ زیر شعور، ہوگا، یا وہ چیز جس سے شعور کی موجودہ صورت، مکمل ارتقائی وجہ سے پیدا ہوئی ہے؟ اس میں شک نہیں کہ یہ دعویٰ محض قیاسی، نظری و فکری ہے، لیکن کیا یہ معقول بھی نہیں؟

لیکن آؤ اس فکری و قیاسی سپر ویاخت کو چھوڑ کر دوبارہ اس بات پر زور دیں کہ واحدیت کے لئے عملی تجربہ کا نقطہ آغاز عصبی ہے۔ یہ عصبی واحد ہے، اور ناقابل تقسیم، اگرچہ اس کے بہت سے پہلو ہیں، جن کو تحلیلی فکر میں علیحدہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ بالکل ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی دوسرے سے پہلے، یا اس کے بعد نہیں۔

اس عقیدہ کے مقابلہ میں اور بہت سے عقائد ہیں مثلاً (۱) قیاس واحدیت۔ اس کے مطابق جسم جو حقیقی ہے، اور ذہن اس کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے۔ اور (۲) جس قیاس نفسیت کے گنا جائے۔ بقول پچارلس کننگسلی، اس کا دعویٰ ہے، کہ "تہاری روح تہارے جسم کی تعمیر کرتی ہے، بعینہ، اس طرح جس طرح کہ گھونگا اپنا گھر بنا رہا ہے،" یعنی یہ کہ ذہن حقیقی ہے، اور جسم ظاہر۔ یہ دونوں عقائد واحدیت کے اصل اصول کے منافی ہیں۔ واحدیت کا اصول یہ ہے، کہ عملی تجربہ حقیقت کا سرچشمہ ہے۔ یہ دونوں عقائد اس تجربے کی تحلیل کے ایک ماہل کو دوسرے ماہل پر، بلحاظ صحت، فوقیت دیتے ہیں۔

اب محض تحلیلی واحدیت ناکافی اور جزئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ یہ دعویٰ تو واحدیت کا کرتی ہے، لیکن ثنویت پر مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ فی الواقع یہ ثنویت ہے، لیکن جیسے بدے ہوئے۔ مگر جب ہم تحلیلی واحدیت کے ساتھ واحدی نظریہ علم اور کائنات اور انسان کی واحدی تاویل کو شامل کرتے ہیں، تو یہ اعتراض قائم نہیں رہتا۔ واحدیت کے متعلق کسی رائے کے اظہار کے لئے لازمی ہے، کہ اس کو من حیث الکل لیا جائے۔ اس کے

Infra Consciousness الہ

Organism الہ

Psychism الہ

Charles Kingslay الہ

اہمات تھا یہ ہیں۔ نیچر واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اور صرف ایک طریقہ سے اس کی تاویل ممکن ہے، اور وہ طریقہ طریقہ علم ہے۔ تجربہ واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہم اس کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں۔ انسان واحد اور ناقابل تقسیم ہے، اگرچہ ہمارے تحلیل اس میں دو متضاد پہلوؤں کو منکشف کرتی ہے، ایک جسم اور دوسرا ذہن۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں پہلوؤں کے لحاظ سے ارتقا کا نتیجہ ہے، اور عمل ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ پھر اپنے نظریہ علم اور انسان کی تحلیل کے نتائج کو ملا کر یہ ذہن کو، بحیثیت نتیجہ ارتقا کے اس موضوع یا ذات کے ساتھ متعلق سمجھتی ہے، جس کا علم تجربے میں ہوتا ہے۔

تجربے کی تحلیل کا ایک اور نتیجہ ہے، جس پر اس مقدمہ کو ختم کرنے سے قبل، غور کرنا مناسب ہوگا۔ واحدیت نیچر اور انسان کو واحد اور ناقابل تقسیم سمجھتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام ظاہری ثنویت محض پہلوؤں کی ثنویت ہے، جو فکر میں قابل تمیز ہے، لیکن وجود میں ناقابل انفصال ہے۔ جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس کا دعویٰ ہے، کہ ایک طرف انفرادی ذہن، اور دوسری طرف کائنات، یا کون، دونوں مساوی طور پر ارتقا کا نتیجہ ہیں، اور ارتقا واحد اور مسلسل ہے۔ ان دونوں آلات میں ترکیب ہوتی ہے، اور ترکیب انتخابی اور متعین ذہنی ہے۔ تجربی لحاظ سے یہ آخری حد ہے، جہاں تک ہمارا جانا جائز ہو سکتا ہے۔ تجربی لحاظ سے ہم کو اس مسلسل اور ترقی پذیر ترکیب کو سائنس کا آخری نتیجہ سمجھنا چاہئے۔ لیکن انسان کی بحیثیت فکر کرنے والی رستی کے خصوصیت یہ ہے، کہ وہ شاید ہی اس جگہ آکے رک سکتا ہے۔ وہ مجبوراً اپنی تحلیل میں ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ میرے لئے اب صرف یہ باقی ہے، کہ اسی آخری قدم کی نوعیت کو واحدی فلسفہ کی روشنی میں واضح کر دوں۔ کون کی انتخابی ترکیب، جس کو ہم ارتقا کہتے ہیں، نان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر بھی جاتی ہے، جو اس کی آخری علت ہے۔ یہ درپردہ فعلیت ارتقا کا نتیجہ نہیں، یہ تو وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح میرے ذہن کی انتخابی ترکیب بھی، جس کو ہم اس کی طبعی ترقی کہتے ہیں، زمان و مکان کی شرائط کے تحت ایک ایسی درپردہ فعلیت کا منظر خیال کی جاتی ہے، جو بلا وجود تو عام کون کی فعلیت کے ساتھ متحد ہے، لیکن تحلیل میں اس سے بالکل علیحدہ ہے۔

یہی وہ فعلیت میری ذاتی شخصیت کا جو ہر ہے، اور یہ بھی ارتقا کا نتیجہ نہیں۔ یہ وہ چیز ہے، جس کی وجہ، اور مدد سے میرے شعور کا ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح ذات اور ماسوی ذات دونوں ایک وہ فعلیت کے ظاہر ہونے کے ہم نسبت طریقے ہیں، جو وجود میں متحد، لیکن لمحات پہلو نمیز ہیں۔

جن مسائل پر اس مقدمہ میں مختصر غور کیا گیا ہے، ان پر پروفیسر سی۔ اے۔ سٹرانگ نے اپنی تصنیف ”خمن کیوں ایک جسم رکھتا ہے“ میں مفصل بحث کی ہے۔ سٹرانگ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ حقیقت، یا شے نفسیہ، جو تجربے اور علم کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، صرف شعور ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے، کہ عینی وجود کے گونا گوں اور متنوع تفریقات میں سے، انسانی تجربہ اور فکر کے لئے سب سے زیادہ ماسوی ذات اور ماسوی ذات، ذہن اور اور غیر ذہن، کے پہلوؤں کی تفریق ہے، اور جو لوگ کہ اس الہیاتی تاویل تک پہنچے ہیں، ان کے لئے اس خیال کو قبول کرنا ناممکن نہ ہوگا، کہ ان متفرق پہلوؤں میں سے ایک نے تو تمام حقیقت کو باقی اور محفوظ رکھا، اور دوسرے پہلو کو بالکل نیست و نابود کر دیا۔

Prof. C. A. Strong

“Why the mind has a Body,”

noumenal

بَابِ اَوَّل

موج شعور

شعور کی تعریف سے اس باب کو شروع کرنا میرا مقصود نہیں۔ شعور کی جس قدر تعریف کی گئی ہیں، ان کی اگر تحلیل کی جائے، تو معلوم ہوگا، کہ ان سب میں مادی یا بلا واسطہ تجربے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا میں یہ فرض کئے لیتا ہوں، کہ اس رسالہ کے پڑھنے والوں کو یہ تجربہ ہوتا ہے، یعنی یہ، کہ وہ ذی شعور ہیں، اور یہ کہ جب میں ان کو ذی شعور کہتا ہوں، تو وہ سیرا مطلب سمجھ جاتے ہیں۔ ان سے میری استدعا صرف اس قدر ہے، کہ وہ اُن تمام باتوں کی تصدیق ذاتی تجربے سے کرتے جائیں، جن کو میں اس باب میں بیان کروں گا۔ ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف موجودہ احوال شعور کی ہوتی ہے۔ ”موجودہ“ کے لفظ کو میں ماضی و مستقبل کے درمیان ایک خیالی، یا ذہنی حد فاضل، کے معنوں میں اُتھا نہیں کرتا۔ اس سے میری مراد ایک قلیل، لیکن محسوس، وقفہ ہے جس وقت کے اس قلیل وقفہ کو ”لمحہ شعور“ کہوں گا۔ اس رسالہ میں یہ مجموعہ الفاظ اس تھوڑے سے وقت پر دلالت کرتا ہے، جو گویا شعور کا ”اب“ ہے۔ ہاں تو میں یہ کہ رہا تھا، کہ ہم کو براہ راست واقفیت صرف اُن واقعات کی ہوتی ہے، جو لمحہ شعور میں پیش آتے ہیں۔ لیکن باوی النظر میں یہ ہمارے تجربے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اعتراف ہو سکتا ہے، کہ شعور کو صرف حال ہی سے تعلق نہیں ہوتا، بلکہ ماضی و مستقبل بھی اس کے زیر تصرف ہوتے ہیں اور یہی اس کی خصوصیت امتیازی ہے۔

لیکن ذرا غور کرنے سے یہ بات آئینہ ہو جاتی ہے، کہ ماضی حافظہ کی مدد سے اور مستقبل پیش بینی کی وجہ سے شعور کے لئے حال بنائے جاسکتے ہیں۔ آج صبح کے ناشتہ کی یاد ایک موجودہ حالت شعور ہے۔ اسی طرح کل سورج نکلنے کی امید بھی ایک موجودہ حالت شعور ہے، یعنی یہ کہ شعور کو صحیح معنوں میں ماضی و مستقبل سے نہیں، بلکہ ان کے استحضار سے تعلق ہوتا ہے، اور یہ استحضار موجودہ لمحہ شعور میں ہوتے ہیں۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے، کہ ہر ایک موجودہ لمحہ شعور میں تسلسل و تغیر ہوتا ہے۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا اس تغیر کی غیر موجودگی میں بھی ہم ذہنی شعور رہ سکتے ہیں؟ یعنی یہ کہ کیا یہ تغیر اولی اسباب شعور میں سے ایک نہیں؟ اس سوال پر یہاں بحث کرنے کی ضرورت نہیں صرف یہ بتا دینا کافی ہے، کہ عام روزمرہ عملی تجربہ کافتوی ہے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں نفسی کیفیتا برابر پیدا ہوتی ہے اور گزرتی رہتی ہیں، اور اس گزرنے کے دوران میں ان میں تسلسل تغیر ہوتا رہتا ہے کسی نظم کو باؤز بلند پڑھنا شروع کرو، اور پڑھتے پڑھتے کسی لفظ کے بعد رک جاؤ۔ اس طرح کرنے سے معلوم ہو جائے گا، کہ جو آخری الفاظ تم نے ادا کئے تھے، وہ غائب ہو رہے ہیں جو آئندہ الفاظ تم ادا کرنے والے تھے، وہ آہستہ آہستہ شعور میں آرہے ہیں۔ اس صفحہ کے نیچے میں کسی لفظ پر اپنی نگاہ جماؤ۔ یہ لفظ صاف اور واضح دکھائی دیتا ہے۔ باقی کے الفاظ جو اس کے دائیں بائیں، اور اوپر نیچے ہیں، وہ اگرچہ دکھائی دیتے ہیں، لیکن اتنے صاف اور واضح نہیں۔ باقی کا تمام معنی بھی دکھائی دیتا ہے، اور ممکن ہے، کہ اس صفحہ کے علاوہ اور بہت سی چیزیں بھی دکھائی دے رہی ہوں۔ لیکن یہ سب مدہم اور غیر واضح ہوتی ہیں۔ اب آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کرو۔ تمہارا شعور ایک لفظ سے دوسرے پر منتقل ہوتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تم کو آئندہ الفاظ کا وقوف بھی ہوتا ہے، جو گویا تمہارے شعور میں پیدا ہو رہے ہیں، اور اور گزشتہ الفاظ کا بھی، جو تمہارے شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ اب کسی سے کہو، کہ وہ تیزی کے ساتھ پڑھنا شروع کرے۔ جب وہ پڑھ رہا ہو، تم ایک سفید سادہ کاغذ اس صفحہ کو چھپا دو۔ تم دیکھو گے، کہ وہ شخص چھ یا سات لفظ آگے تک پڑھتا پلجاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ شعور ایک نفسی لہر پر مشتمل ہوتا ہے، جس میں واضح شعور کی چوٹی، یا کلفٹی پیدا ہونے والے شعور کا ایک چھوٹا سا پسرباؤ اور غائب ہونے والے شعور کا لمبا اتار ہوتا ہے۔

یہ شکل اول میں دکھایا گیا ہے۔

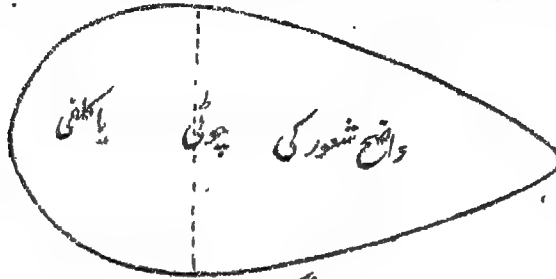


واضح شعور کی چوٹی یا کلفنی

شکل اول

اس شکل میں فرض کیا گیا ہے، کہ شعور کی لہران الفاظ کے ساتھ جاری ہے، جو اس کے نیچے لکھے ہوئے ہیں، اور جب ہم اپنے خیال کو روکتے ہیں، تو لفظ ”چوٹی“ گویا لہر کی چوٹی پر ہے، الفاظ مد یا کلفنی ”پیدا ہو رہے ہیں، اور۔ الفاظ ”واضح شعور کی“ شعور سے غائب ہو رہے ہیں۔ یہ اس لہر کی طویل تراش ہے۔ شکل (۲) میں لہر کا خاکہ دکھایا گیا ہے۔ اگر ہم اس کی عرضی تراشیں لیں جس کو اسی شکل (۲) میں نقطہ دار خط سے دکھایا گیا ہے تو یہ لہر شکل (۳) کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہاں ہم لہر کے پیدا، اور غائب، ہونے والے اجزاء ترکیبی کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے، کہ شعور میں بعض عناصر ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی شدت کم ہوتی ہے۔ اور یہ ان عناصر کے دوش بدوش ہوتے ہیں، جو لہر کی چوٹی پر ہیں جب ہم کتاب کی کوئی سطر پڑھتے ہیں، تو اسی سطر کا ہر ایک لفظ باری باری ہماری نفسی لہر کی چوٹی پر آتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری آنکھ اوپر اور نیچے کی سطروں، اور باقی ماندہ صفحہ سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ ہم بالعموم اس کا خیال نہیں کرتے، کیونکہ روزمرہ زندگی میں ان کی کوئی عملی اہمیت نہیں۔ لیکن اگر لئے یہ اہم ہے، اس لئے کہ ہم نفسیات کے متعلم ہیں۔ ہم کو یہ اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہر ایک لمحہ شعور میں مکمل اور واضح شعور کے غالب عناصر کے علاوہ، اور ان کے ساتھ ساتھ غیر واضح عناصر بھی ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے، کہ ان کو غالب عناصر سے بہت زیادہ، یا مطلق، براہ راست تعلق نہ ہو۔

ہم تحت شعور ہی کہیں گے۔ میں قارئین سے پھر استدعا کرتا ہوں کہ وہ اپنے ذاتی تجربے

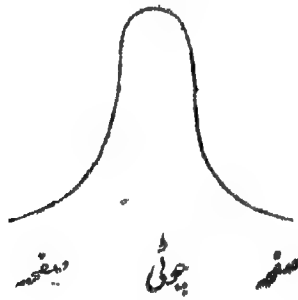


منسل (۲)

التحت شعوری عناصر کی حقیقت کے متعلق تسلی کر لیں۔ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، اور گھڑی کی آواز، باہر کے شور وغل، اپنے جسم کی حالت و وضع، کپڑوں کے دباؤ، سگریٹ کے بود اور ڈالت اور دوسرے اور نہ معلوم کیا کیا باتیں ہیں، جن کا مجھ کو غیر واضح شعور ہو رہا ہے۔ یہ تمام تحت شعوری ہیں، اور تحت شعوری ہونے کی حیثیت سے ان کے بہت سے درجے ہیں۔

چونکہ ادراک مابعد کے اکثر دلائل دیراہین کی صحت کا دار و مدار نفسی لہر کے تحت شعوری عناصر کے حقیقی وجود پر ہے، اس لئے میں اپنے مفہوم کو ایک اور طریقے سے، اور دوسرے الفاظ میں، واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ان الفاظ اور شعور کی لہر کی اصطلاح کو میں اکثر استعمال کروں گا۔ میری یہ دوسری مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، جو ہم میں سے اکثروں میں غالب ترین حس ہے۔ اگر ہم کسی دور کی چیز مثلاً درختوں کے جھنڈ پر نگاہ جائیں، تو یہ جھنڈ بصارت کے مرکز میں ہو گا، لیکن یہ مرکز وسیع میدان بصارت کا ایک حصہ ہے۔ اس کے ارد گرد ایک حاشیہ ہے، جس میں کی اشیاء درختوں کی جھنڈ کی طرح صاف اور واضح نہیں، بلکہ مدہم، اور غیر واضح ہیں۔ اس مثال میں مرکز کو یا نفسی لہر کی چوٹی یا کلفی، ہے، اور حاشیہ اس کا تحت شعوری حصہ ہے جس میں چوٹی کے علاوہ لہر کا باقی تمام حصہ شامل ہے۔ اگرچہ یہ مثال بصارت سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہ عام شعور پر بھی قابل اطلاق ہے۔ میں اپنے دوست کے ہمراہ میرے لئے نکلتا ہوں۔ راستے میں موسیقی اور شہر کے

تعلق پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ یہ ہمارا موضوع بحث ہے، جو گویا ہمارے شعور کے مرکز میں ہے۔ بحث کے دوران میں جو جو باتیں ہم بیان کرتے ہیں، وہ یکے بعد دیگرے نفسی لہری چوٹی پر آتی ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ اور سینکڑوں نظریے، بوئیں، آوازیں، ہلکی ہلکی، لیکن فرحت بخش، ہوائیں، اور خدا جانے کیا کیا، اس موضوع بحث کا حاشیہ بنتی ہیں۔ اب ان تحت شعوری عناصر میں سے کوئی ایک، شدت کی زیادتی سے، کسی وقت نمایاں ہو کر لہری چوٹی پر، یا شعور کے مرکز میں، آ سکتا ہے چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ میرا دوست بحث کے دوران میں کوئی نادر پھول دیکھئے اور اس کو توڑ کر مجھے دکھلائے جب ہم خود کچھ پتھے میں لگا رہے



شکل سوم

کے منہ سے کچھ سنتے ہیں، تو تحت شعور کی ایک موج چوتی ہے۔ جو کتاب، یا لکچر کے مضمون سے بالکل بے تعلق ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ از خود نمایاں ہو کر چوٹی کی اجارہ بن جائے۔ اس حالت میں جو کچھ ہم کہتے یا سنتے ہیں وہ بالکل بھل، اور مطلب غلط ہو جاتا ہے۔ اصل میں ہوتا یہ ہے، کہ یہ شعور کے صرف حاشیہ پر ہوتی ہے، اور، مرکز کسی اور چیز کو شال ہوتا ہے۔

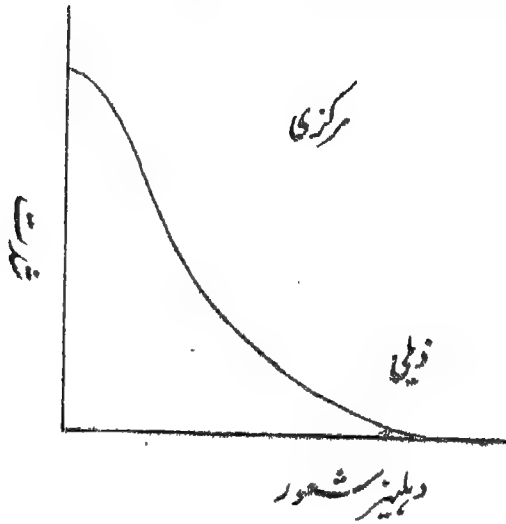
بائیکل کی سواری میں دستے کی خفیف حرکات کی اکثر ضرورت پڑتی ہے لیکن ایک شائق بائیکل چلانے والے کی یہ تمام حرکات از خود، اور عام اصطلاح کے مطابق غیر شعوری ہوتی ہیں، اگرچہ فی الواقع ان کو تحت شعوری کہنا چاہئے۔ مہارت کی ہر صورت میں بشرطیکہ یہ مہارت پوری طرح استوار ہو چکی ہے، مہارتی حرکت تحت شعوری، اور ذیلی ہو جاتی ہے۔ شعور کے مرکز میں اس حرکت کی غائت ہوتی ہے، یا اس تمام فعل کا

کوئی خاص جزو۔ ایک تلوار سے کو اگر اپنی ہر حرکت پر توجہ کرنا پڑے اور ہر حرکت کو محدود کے وقت شعور کی مدد سے، زیر تصرف لانے کی حاجت ہو تو وہ یقیناً بہت جلد اپنے شائق حریف سے مغلوب ہو جائے گا، کیونکہ اس حریف میں یہ تمام حرکات عادی ہو چکی ہیں، اور اس لئے سخت شعوری طور پر صادر ہوتی چلی جاتی ہیں۔ اس کی تمام توجہ حریف کی تلوار کی نوک کی طرف ہوتی ہے۔ جن قارئین کو کرکٹ، بلیئرڈ، ٹینس، یا کوئی اور ایسا کھیل کھیلنا آتا ہے، جس میں مہارت درکار ہوتی ہے، وہ ان کھیلوں کو کھیلتے وقت اگر خود اپنی حالت پر غور کریں گے، تو یہ خیال ہے، کہ میرے اس بیان کا جھوٹ سچ ان پر ظاہر ہو جائے گا، کہ ان کا مرکزی شعور مہارتی فعل کے کسی نمایاں مقام پر مجتمع ہوتا ہے، اور اس مہارت کا استعمال بالکل ذیلی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ یہ استعمال فی الواقع غیر شعوری نہیں، بلکہ تحت شعوری ہوتا ہے۔ جو شخص فٹ بال میں لگ مار کر گول کرنا چاہتا ہے۔ اس توجہ صرف اس بات کی طرف ہوتی ہے، کہ اس خاص طریقہ سے، اور اس خاص مقام پر لگ مارنی چاہئے، باقی تمام باتیں اس کے شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں۔

شعور کی لہر کا ترکب بھی قابل غور ہے۔ نفسیات میں ہم شعور کے بڑے حصے یعنی ذیلی تحت شعور، کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی شعور پر توجہ کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں، اور یہ ایک بڑی غلطی ہے۔ مرکزی شعور جو مخصوص صورت ایک خاص وقت میں رکھتا ہے، وہ اکثر اس سخت شعوری حاشیہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جس میں وہ واقع ہے۔ نفسی لہر کے نمودار ہونے والے غائب ہونے والے اور تمام ذیلی عناصر سب کے سب ایک موجودہ حالت شعور کے اجزاء ہوتے ہیں، اور ان ہی لئے اس کی نوعیت معین ہوتی ہے۔ درحالت شعور کی اصطلاح سے میری مراد تمام اس چیز سے ہوگی جس پر کسی لمحہ شعور کی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں صرف مرکزی اجسز ہی نہیں ہوتے، بلکہ ان ذیلی اجسز کی بھی، تھوڑی، یا بہت تعداد شامل ہوتی ہے، جو زیر بحث لمحہ شعور کا گویا ماحول ہے۔ ایک ہی فرد یا بہت سے افراد ہیں مختلف اوقات میں، احوال شعور لہجہ ترکب و شدت بہت مختلف ہوتے ہیں، اور ان ہی احوال شعور کے تسلسل و تناقب پر اگے کی طرف بڑھنے والی نفسی لہر مشتمل ہوتی ہے۔ خاموشی اور مجتمع فکر کے لحاظ میں یہ احوال شعور نسبتاً متجانس اور سبب ہوتے ہیں، لیکن

منتشر تو جبراً اور جوش، کی حالت میں یہ متبائن ہوتے ہیں، اور مرکب۔ جب ہمارے خیالات بالکل آزاد ہوتے ہیں، اور ہمارا فکر بلا غائمت و مقصد ہو کر تلپے، تو ان احوال شعور کی شدت بہت کم ہوتی ہے، لیکن جوش، دلچسپی، یا یقین خور و فکر میں ان کی شدت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ نفسی لہر میں شدت ”دلہیز شعور“ سے لہر کی بلندی سے ظاہر کی جاسکتی ہے اور کب اس کے عرض یا اس حالت شعوری کے ترکیبی عناصر کی تعداد سے، جو اس لہر میں شامل ہے۔ جن الفاظ میں میں نے شعور کے بعض قابل مشاہدہ واقعات بیان کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ترکیبی استحضار کے طریقہ پر مبنی ہے، اور یہ طریقہ جہاں کہیں استعمال کیا گیا ہے، بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ میری مراد منحنی کے استعمال سے ہے۔ اب ہم اس منحنی کو سادہ ترین ہندسی صورت میں ظاہر کرتے ہیں۔ شکل (۴) میں افقی خط دلہیز شعور کو ظاہر کرتا ہے، اور عمودی خط ایک میزان ہے، جس سے شعور کے مرکزی، یا ذیلی، عناصر کی چالش ہو سکتی ہے۔ جن مختلف عناصر سے ایک حالت شعور مرکب ہوتی ہے، وہ سب یکے کے بعد اپنی اپنی شدت کے درجوں کے مطابق منحنی کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ مرکزی عناصر کی شدت کثیر ترین ہے اور جو عناصر منحنی کے نقطہ آغاز پر ہیں، وہ مشکل دلہیز شعور سے تیز رفتاری سے کم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شعور کا منحنی نہایت آسانی سے بنایا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہمارے علم کی موجودہ حالت کی بنیاد پر، اور ان وجوہ سے، جن کو ہم عنقریب بیان کریں گے، منحنی کی صورت، یا اس کے شعوری شمول، کا صحیح استحضار ناممکن ہے، کیونکہ حالت شعور بہت زیادہ عیسوی و عقلی، اور مرکب ہوتی ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ طریق استحضار سب سے اصولاً غلط ہے۔ حال یہ نہیں، کہ یہ طریقہ موجودہ حالت میں صحت کے ساتھ استعمال ہو سکتا ہے، بلکہ سوال یہ ہے، کہ بحیثیت طریقہ کے اصولاً درست ہے، کہ نہیں۔ مراعیدہ ہے، کہ یہ اصولاً درست ہے۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر ہم شعور کے اس منحنی کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اور اس کو بھی نہ مانیں، کہ شعور کا مرکز بھی ہوتا ہے، اور حاشیہ بھی، تو مسائل نفسیات اس قدر مشکلات

پیش کریں گے جو، اگر بالکل نہیں، تو تقریباً، ناقابل حل ہوں گی۔



شکل (۳)

لیکن کیا وجہ ہے، کہ اس طریقہ کو ہم صحت کے ساتھ استعمال نہ کر سکیں؟ اول مرکزی شدت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ دوم میرے نزدیک ذیلی عناصر کی اضافی شدتوں کا اندازہ ناممکن ہے۔ جب ہم ذیلی حصہ کو مرکزی شعور کی صاف روشنی میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہماری کامیابی اور ناکامی کی مقدار برابر ہوتی ہے۔ جب ہم حاشیہ کے کسی حصہ کو دیکھنا شروع کرتے ہیں، تو وہ مرکزی ہو جاتا ہے، ذیلی نہیں رہتا۔ واضح شعور کی صاف روشنی میں اس کی صورت لازماً اس صورت سے مختلف ہو جاتی ہے، جو تحت شعور کے مدہم ذیلی حصہ میں تھی جن شعوری حالات پر ہم اس رسالہ کے آئندہ اوراق میں بحث کریں گے، ان کی ماہیت کے متعلق تحقیقات میں اسی وجہ سے بہت سی دشواریاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ حالت شعور چارے تجربہ میں آتی ہے، وہ طعنے، ترکیبی، حاصل ہوتی ہے، کہ جس کی ابھی تک تحلیل نہیں ہوئی۔ کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر ایک، اور ناقابل تقسیم، ہوتی ہے۔ مرکزی عنقہ نمودار ہونے والا عنصر، غائب ہونے والا عنصر، تحت شعوری لائق، سب کے سب ل کر ایک حالت شعوری بن جاتے ہیں۔

اس ایک حالت شعور میں کسی ایک عنصر کو حذف کر دینے سے اس حالت کی صورت بدل جاتی ہے۔ صرف مطالعہ باطن، یعنی خود اپنے شعوری اعمال کے داخلی مشاہدہ سے نفسی اعمال کے متعلق براہ راست معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ تمام مطالعہ باطن دراصل ایک نگاہ پسینہ ہوتی ہے۔ ہم کسی نفسی لہر کا اس وقت معائنہ نہیں کر سکتے جب وہ گزر رہی ہے۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ اس، یا اس کے کسی جزو، کو اپنے ذہن کے سامنے اسی حالت میں لانے کی کوشش کریں جس میں وہ اُس وقت تھی، جب وہ فی الواقع گزر رہی تھی۔ لیکن یہاں صرف حافظہ ہی ہم کو دھوکہ نہیں دیتا، بلکہ جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں کہ اس ذیلی حصہ کو مرکز بنانے میں اس ذیلی حصہ کی صورت بھی بدل جاتی ہے۔

نفسی لہر میں جو مستمر تغیرات ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کے کسی ایک پہلو کو ظاہر کرنا، اور زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ وہ لہر بالکل دم نہیں لیتی، بلکہ ہر گھڑی نئے نئے تغیرات سے گزر کر نئی نئی صورت اختیار کرتی رہتی ہے۔ جب ہم کسی کتاب کا ایک صفحہ پڑھتے ہیں تو نئے الفاظ و خیالات، یکے بعد دیگرے اُس کے سامنے آتے رہتے ہیں، اور یہ شعور کی چوٹی پر پہنچ کر غائب ہوتے جاتے ہیں۔ بعینہ ہی حالت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم کتاب کو بند کر کے کسی اور سلسلہ خیالات میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ شعور کی لہر برابر جاری رہتی ہے، اور گزشتہ یا آئندہ واقعات میں سے کبھی ایک واقعہ چوٹی پر پہنچ جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ پھر یہ نہایت اہم سنگی کے ساتھ یکے بعد دیگرے غائب ہوتے جاتے ہیں۔ جب ہم حالت بے کاری میں اپنے کمرے کے درپے کی طرف منہ کر کے بیٹھتے ہیں، اور بارش کے قطروں کو ایک ہی سلسلہ اور مقام میں گرنے دیکھتے ہیں، تب بھی شعور کی لہر میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتا۔ ہوتا صرف یہ ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایسی حالت میں لے آتے ہیں، جس میں ہر مابعد کالمہ با قبل کے کالمہ کی بہرہ ہو کر نکل جاتا ہے۔ حالت شعور وہی رہتی ہے، لیکن صرف ان مہنوں میں، کہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بارش بالکل دیسی کی دیسی ہی ہو رہی ہے، کیونکہ وہاں ایک ہی طرح کے قطروں کا ایک مستقل سلسلہ ہوتا ہے۔

شعور کی لہر کی ایک خصوصیت قابل ذکر ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لہر مرکزی اور ذیلی اجزاء سے مرکب ہوتی ہے۔ ہم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے، کہ یہ اپنے نہ ختم ہونے والے

سفر میں ہر دم بدلتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے دو متعاقب لمحہ شانہ ہی بعینہ ایک جیسے ہوتے ہیں۔ اب ہم کو اس بات کی طرف توجہ منقطع کرانی ہے کہ اس کے سفر و دوران میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کے باوجود یہ اپنی وحدت، یا فردیت، کو باقی رکھتی ہے۔ ہمیں تو شک کی گنجائش ہی نہیں کہ نفسی لہر کا تسلسل ہمارے شعوری تجربے کی ایک خصوصیت ہے نہ بات ہم کو کبھی نہ بھولتی چاہئے اور نہ اس کو نظر انداز کرتا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ تسلسل کس نوع کا ہوتا ہے؟ جب ہم کسی کتاب کو تیزی اور دلچسپی کے ساتھ پڑھتے ہیں، یا جب عالم محویت میں ہم کسی پوچش دلانے والے، یا دل بہلانے والے، واقعہ پر نظر واپسین ڈالتے ہیں، تو لہر کے مرکزی اجزاء پر ابر بدلتے رہتے ہیں میرا خیال ہے کہ جو چیز اس لہر میں، من حیث الکل، تسلسل پیدا کرتی ہے، اس کی تلاش ان مرکزی اجزاء میں بالکل عبث ہے۔ اس کے برخلاف جو نسبت متقل حسنا ہر ایک لمحہ سے دوسرے لمحہ میں منتقل ہو کر تمام سلسلہ میں جا پہنچتے ہیں، اور اس طرح متعاقب پہلوؤں کو ایک سلسلہ میں شلک کر دیتے ہیں، ان کو لہر کے ذیلی حصہ میں دھونڈنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ایسی چیز میں ہیں ہر دم اور ہمیشہ تغیر ہوتا رہے، تسلسل پیدا کرنے کے لئے ضرورت ایسے عناصر کی ہوتی ہے جو بعض حصوں کے متغیر ہونے کے ساتھ ساتھ نسبت متقل اور عامی ہوں۔ اب معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جن عناصر سے شعور کی لہر کا تحت شعوری حصہ مرکب ہوتا ہے، وہ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول تحت شعوری عناصر کا وہ مجموعہ جو جسم کی بافتوں کی عضوی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اور جس میں اگرچہ ہماری صحت یا علالت، تازہ دمی یا کٹان، بے شاشت یا اداسی، کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے، تاہم وہ اپنی یکسانیت کے کافی حصہ کو برقرار رکھتا ہے۔ لہر کی چوٹی کا مرکز شعور تو ہر دم بدلتا رہتا ہے، لیکن اس لہر کے ذیلی حصہ کی عظمت یا مدد میں اتنی پائیداری باقی رہتی ہے، جو تسلسل کی جڑ بننے کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ تحت شعوری عناصر کا ایک دوسرا مجموعہ ہوتا ہے، جو ہمارے عقلی اور اخلاقی وجود کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ ہماری زندگی کے مقررہ اغراض و مقاصد ہمارے نصب العین، جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں، ہمارے مسلک عقائد، اور ہمارے بے جا ترا و بنیادی تقصبات، ان سب کا شمار انہی دوسرے مجموعہ عناصر میں ہوتا ہے۔ انسان میں یہ تمام

بائیں ذی شعور وجود کے اُس تسلسل میں بہت زیادہ مدد دیتی ہیں جس کا ہم میں سے ہر ایک کو روزمرہ تجربہ ہوتا ہے۔

لیکن شعور کے مختلف احوال میں ربط پیدا ہونے کا ایک اور اہم طریقہ بھی ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ مرکزی عناصر کا کم و بیش تیز تعاقب لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے۔ ایسی ظاہر ہے کہ جب ان مرکزی عناصر میں سے کوئی عنصر آئندہ عنصر کے لئے جگہ خالی کرتا ہے، تو یہ بحیثیت مرکزی حالت کے تو باقی نہیں رہتا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ شعور سے بالکل خارج بھی نہیں ہو جاتا۔ یہ بحیثیت ذیلی عنصر کے باقی رہتا ہے۔ اس کو ہم شکل کے ذریعہ اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:-

ا ب ج د س ش ف ق وغیرہ

ا ب ج د س ش ف وغیرہ

ا ب ج د س ش وغیرہ

یہاں ا ب ج وغیرہ متعاقب مرکزی عناصر ہیں۔ لیکن ا کی مرکزی حیثیت باقی نہیں رہتی تو یہ ا اور ا بن کر شعور کے ذیلی حصہ میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب س مرکزی ہوتا ہے، تو س اور د حاشیہ پر چکر لگاتے رہتے ہیں، اور ان پہلوؤں میں تسلسل پیدا کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں جن میں د س س مرکزی ہیں۔ س س ش س ش س کسی سلسلہ میں تسلسل مرکزی اسی طرح باہم مربوط ہوتے ہیں۔ بالعموم متعاقب پہلوؤں کے کسی سلسلہ میں تسلسل مرکزی عناصر کے حاشیہ میں منتقل ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ مندرجہ بالا شکل ہمارے سادہ ترین تجربات سے بھی زیادہ سادہ ہے جب ہم کتاب کا کوئی صفحہ پڑھتے ہیں، تو تمام گزشتہ فقروں کا مطلب آخر صفحہ تک ہمارے ذہن میں رہتا ہے۔ اسی طرح تھوڑے میں کسی کھیل کو دیکھتے وقت تمام گزشتہ سین کا خلاصہ ہمارے شعور کے حاشیہ میں ہوتا ہے۔ احوال شعور بہت زیادہ پیچیدہ اور متغی ہوئے ہیں، اور نفسی لہر کے وسیع وسیع

ٹکڑے میں بہت زیادہ ذیلی مواد کی گنجائش ہوتی ہے۔
 جو چیز شعور کی لہر کی کہلاتی ہے، اس کا ایک ابتدائی تصور قائم کرنے کے لئے
 بہت کچھ کرنا چاہیے۔ میری خواہش یہ ہے، کہ قارئین حالت شعور کی پیچیدگی کو اچھی طرح
 فرہنگ نشین کر لیں، اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی خیال رکھیں، کہ یہ پیچیدگی اس قدر باقاعدہ
 ہے کہ ہم اس کے اجزاء ترکیبی کی اضافی شدتوں کو نتھنی کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔
 شعور کی لہر کے سیلان کے دوران میں ملحقہ احوال شعور برابر بدلتے رہتے ہیں لیکن
 ان تمام تبدیلیوں اور تغیرات کے باوجود اس لہر میں تسلسل ہوتا ہے جس کی باہریت کو
 واضح کرنے کی ہم نے ابھی کچھ سطور قبل ہی کوشش کی ہے۔ ہماری موجودہ توجہ یہ ہے
 کہ صحیح اور موجد معلوم نہ ہو، لیکن ہم نے شعور کا مطالعہ ابھی شروع ہی تو کیا ہے۔

باب دوم

شعور کے عضویاتی اسباب

اُن کل ہر شخص جانتا ہے کہ جاندار جسم ایک مرکب مادہ، یا مادوں کا مجموعہ، ہوتا ہے جس کو
تجزیہ کیا کہتے ہیں، اور اس کا ہر اجزاء اسی تجزیہ سے بنتا ہے۔ یہ تجزیہ جسم کی تمام بافتوں، مثلاً عضلہ،
ہڈی، یا عصب، میں مختلف شکلوں کے تھکے تھکے ذروں کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ ان ذروں کو
کو خلا یا کہتے ہیں۔ ان ہی خلا یا، یا ان کی شاخوں سے جسم کے تمام حصے بنتے ہیں۔ زمانہ حیات میں
ان خلا یا میں مخصوص اور پیچیدہ قسم کے کیمیائی تغیرات ہوتے ہیں جن کے ساتھ توانائی کے تغیرات اور
پچیدہ استعمالات ہوتے ہیں۔ لیکن غرض مادہ کی مخصوص اہمیت اور توانائی کے متوازن
متواتر استعمالات کی پچیدہ نوعیت کے باوجود یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جسم کچھ کرتا ہے یا
جو کچھ اس جسم پر واقع ہوتا ہے، وہ عالم مادی کے واقعات کی فہرست میں شامل ہے
اسی عالم مادی پر طبیعیات اور عضویات کے علوم بحث کرتے ہیں۔ طبیعی نقطہ نظر سے
نیات توانائی کے استعمالات کے باقاعدہ یا شاید متطابق کہنا بہت ہی جواہر تسلسل و
تقابل کا دوسرا نام ہے۔ جاندار جسم میں مادہ کی ایک خاص قسم کیمیائی تغیرات کے
مخصوص اور پیچیدہ سلسلے کے ساتھ مائل ہوتی ہے۔ جن شرائط کے تحت ایک جاندار

Protoplasm ۱

Cells ۲

Molecular ۳

جسم اپنی مخصوص فعلیتوں کو جاری رکھتا ہے، ان کو بعض اوقات اسباب، یا شرائطیات کہتے ہیں۔

جب جسم مودہ ہو جاتا ہے، تو اس کا کوئی مادی جزو خارج نہیں ہوتا، بلکہ توانائی کے استحالات کا باقاعدہ تسلسل و تعاقب ختم ہو جاتا ہے۔ جو متطابق کیمیائی اور طبیعی تغذیات حیات کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ رک جاتے ہیں۔ حرکات صادر نہیں ہوتیں، اور اسباب حیات منقطع ہو جاتے ہیں۔ کچھ دیر تک مادہ میں کوئی ظاہری تغیر ہوتا نظر نہیں آتا، لیکن اس کے بعد وہ سرنا شروع ہوتا ہے۔ محکم الصناعت کیمیائی مادے مغتفرق ہو جاتے ہیں، اور جسم مٹی کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ اس افتراق سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے، وہ بھی مادی ہی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ جسم کے خاک ہو جانے سے مادہ کا ذخیرہ نہ کم ہوتا ہے، نہ اس میں کسی چیز کی زیادتی ہوتی ہے۔ اگرچہ موت کے وقت توانائی کے استحالات کا باقاعدہ تسلسل ختم ہو جاتا ہے، اور ان تغیرات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جو مرنے اور گلنے کے ساتھ ہوتے ہیں، تاہم دنیا کے ذخیرہ توانائی میں سے نہ کچھ خرچ ہوتا ہے، نہ ضائع۔ جسم کی موت دراصل اس کے مادہ کی متغیر حالت کا دوسرا نام ہے، اور سڑنا ان کمالات کی متغیر صورت کا ہم معنی ہے، جس سے وہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جاندار جسم، اپنے مادے اور توانائی کے لحاظ سے عالم طبیعی سے تعلق رکھتا ہے۔ توانائی کے بعض استحالات، یا تمام جسم، یا جسم کے کسی حصہ میں کیمیائی تغذیات کے ساتھ ساتھ احوال شعور ہوتے ہیں۔ ان کو طبیعی سلسلہ واقعات سے باضابطہ متبصر کرنا چاہئے۔ تخیل و واہمہ، محبت و نفرت، ندامت و افسوس، استحسان و رحم، تصدیق و استنتاج، یہ تمام نفسی احوال ہیں، نہ کہ طبیعی اعمال۔ ہم میں سے ہر ایک بذات خود اس کا تجربہ کرتا ہے۔ مجھے کسی قدر یقین اس بات کا کیوں نہ ہو، کہ یہ احوال شعور میرے جسم نشین کے تجربہ میں بھی آرہے ہیں، اور یہ کہ یہ احوال شعور خود میرے احوال شعور کے مشابہ ہیں، لیکن میرے پاس سوائے خود اپنے شعور کے کسی اور کے شعور سے واقفیت حاصل کرنے کا کوئی بلا واسطہ ذریعہ نہیں۔ ان ہی احوال شعور پر نفسیات بحث کرتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ نفسی احوال طبیعی جسم کے ساتھ متلازم ہیں، اس لئے نفسیات متقابلہ کو اس متلازم کی ماہیت، اور شرائط و اسباب کی طرف توجہ کرنی ہی پڑتی ہے بالعموم ہم ان متعاقب

احوال شعور کے لئے ایک جامع اصطلاح وضع کرتے ہیں، اور جسم کے مقابل میں اس کو ذہن کہتے ہیں۔ یہ ذہن کیا ہے؟ تجربی نفسیات اس سوال کا جواب دیتی ہے، کہ ذہن شعور کی موج سے مرکب ہوتا ہے۔ کسی اور لحاظ سے یہ جواب ناقص یا نامکمل ہو تو ہو، لیکن سیانی یا تجربی نفسیات کے لئے یہ بالکل کافی ہے۔ لمحہ شعور میں نفسی لہر ہی وہ چیز ہے جس کا ہم کو براہ راست وقوف ہوتا ہے۔ جب ایک دفعہ یہ لہر گزر جاتی ہے تو اس لہر کے ایک خاص پہلو کی اتنی ہی ہستی ہوتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول یا جوانی ان سوجوں کی وجہ پختہ قبل ہی آواز کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ ہو سکتا ہے، کہ اس کے اثرات باقی رہیں، لیکن یہ خود مرٹ جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ جب میں خود اپنی اور اوروں کی گزشتہ زندگی غیر کرتا ہوں تو ذہن کی اصطلاح کو کسی خاص لمحہ شعور کی نفسی لہر کے لئے استعمال نہیں کرتا، بلکہ میری مراد شعور کی مجموعی لہر سے ہوتی ہے۔ چنانچہ میں ٹیکسپیئر کے ذہن کے نتائج، اچھے بچوں کی ذہن کے ارتقاء، وغیرہ کا ان ہی معنوں میں ذکر کرتا ہوں۔ لیکن اصطلاح کا یہ خاص استعمال اس خیال کے منافی نہیں، کہ ذہن شعور کی لہر سے مرکب ہوتا ہے، اور یہ کہ لمحہ شعور کے گزر جانے کے بعد نفسی لہر کا وہ خاص پہلو جس سے ذہن اس خاص وقت مرکب ہوتا ہے، معدوم ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کے اثرات باقی رہ سکتے ہیں۔

بعض اوقات ہم کہتے ہیں، کہ ذہن تصورات کو محفوظ کرتا ہے، یا تصورات ذہن میں باقی رہتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ جو نفسیاتی عقیدہ ہم پیش کر رہے ہیں، اس کے مطابق یہ طرز بیان صحیح نہیں، اگرچہ روزمرہ کی ضروریات کے لئے یہ کافی ہے۔ لہر کے وہ پہلو جو ختم ہو چکے ہیں، تصورات کو محفوظ نہیں کر سکتے، نہ یہ تصورات ان پہلوؤں میں باقی رہ سکتے ہیں۔ یہ بھی یقیناً ناممکن ہے، کہ کسی موجود الوقت پہلو میں تمام گزشتہ پہلوؤں کے تمام اثرات محفوظ رہیں۔ اگر ایسا ہوتا، تو وہ لہر جلد ہی جمیدگی کے اس درجے پر پہنچ جاتی، جو نہ صرف لمحہ شعور میں مایوس کن انتشار پیدا کرتا، بلکہ ہر قسم کی نفسیاتی تحلیل کو یقیناً ناممکن بھی کر دیتا۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ہم کو ان تصورات کا ذہن میں ایسا کرنا پڑتا ہے، جو گزشتہ پہلوؤں کے ساتھ مخصوص تھے۔ ذہن میں ایسا کے جملے سے بدلول ہو رہا ہے، کہ یہ تصورات کسی ایسی جگہ سے لائے جاتے ہیں جو ذہن سے باہر ہے۔ لیکن تصورات احوال شعور ہوتے ہیں، لہذا وہ ذہن سے باہر کس طرح رہ سکتے ہیں؟ لیکن کیا وہ اس طرح

ذہن سے باہر رہتے بھی ہیں؛ اس سوال کا جواب ہم کو نفی میں دینا پڑتا ہے، اور اسی لئے ہماری مشکلات چند در چند نظر آتی ہیں۔ لیکن درحقیقت یہی نفی جواب ان مشکلات کو حل کیسے کارآمد کرنا ہے۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ نفسی لہر جب ایک دفعہ گزر جاتی ہے، تو اس کی اتنی ہی ہستی رہ جاتی ہے، جتنی کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، یا اس آواز کی جس نے پانچ قبل ہوا کو مرتعش کیا تھا۔ لیکن اگر گلاب کی جھاڑی صحیح و سالم ہے، تو اگلی بہار میں اس سے پھر پھول پیدا ہوں گے۔ اسی طرح اگر میں تندرست و توانا ہوں، اور میرا گلاب بھی خراب نہیں ہوا، تو میری آواز پھر ہوا کو مرتعش کرے گی۔ ہم یہ نہیں کہا کرتے کہ گزشتہ سال کے گلاب کے پھول، اس جھاڑی میں، اگلے سال پیدا ہونے کے لئے، محفوظ رہتے ہیں۔ برعکس اس کے ہم کہا کرتے ہیں، کہ جب تک جھاڑی زندہ اور تندرست ہے، اس وقت تک مناسب حالت میں اس سے پھول پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔ بعینہ یہی حال تصورات کے دوبارہ پیدا ہونے کا ہے۔ جب تک کہ میں بقیہ حیات اور تندرست ہوں، اس وقت تک مناسب حالات میں تصورات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصورات کی نام نہاد خازنیت کی توجہ یہ عضوی حالات پر مبنی ہوتی نظر آتی ہے۔ تصورات کی ہستی، کو حیشیت تصورات کے، تو ختم ہو چکی ہے، لیکن عضوی اور جسمی ساخت میں کچھ ایسے تغیرات ہو چکے ہیں، کہ عند الضرورت اسی طرح کے تصورات دوبارہ پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کا احیا ایک عضوی عمل کو مستلزم ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاسکتا ہے، کہ جسمانی تنظیم کی استقامت شعور کے باقاعدہ مظاہر کی شکل میں سے ایک ہے۔

اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا، کہ انسان، اور دیگر دو وہ پلانے والے جانور میں دماغ، یا اس کا کوئی حصہ، شعور کا مخصوص مستقر ہے۔ سطح جسم کے ہر حصے، آنکھ، کان، ناک، اور کھنہ میں عضلات، مفاصل، اور اندرونی اعضاء، ان سب سے اعصاب خارج ہوتے ہیں، جن کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں یہ اعصاب بالآخر دماغ سے جلتے ہیں،

اور ان ہی کے رستے سے کسراتی تغیرات (ہیجانات) کی لہریں عصبی مراکز میں پہنچتی ہیں۔ ان کے باہر کی مسروں پر مخصوص خلایا ہوتے ہیں جن کی ساخت اس قدر نازک ہوتی ہے کہ ان کا کوئی تعادل بہت آسانی اور جلدی سے مضطرب ہو جاتا ہے۔ ان کے ٹیکسٹس میں خلایا ہوتے ہیں جو روشنی کی موجوں کے تصادم سے متاثر ہوتے ہیں۔ کان میں کے خلایا ہونے کے ارتعاشات کا جواب دیتے ہیں۔ ناک اور منہ میں وہ خلایا ہوتے ہیں جن کا تعادل ان ارتعاشات سے مضطرب ہو جاتا ہے، جن کو علی الترتیب بواہر ذائقہ کہتے ہیں۔ جلد کے بعض خلایا ہونے سے بامعنی اشیاء کے لمس سے متہیج ہوتے ہیں، اور بعض میں گرمی و سردی کی وجہ سے تحریک ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی متہیج ہوتا ہے، تو ان اعصاب کے ذریعہ اس تہیج کی شاعت ہوتی ہے جو ان خلایا سے ملے ہوئے ہیں، اور اس طرح دماغ کے عصبی مراکز کی تحریک ہوتی ہے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اور ہیجانات و دوسرے اعصاب (جن کو برائیدہ کہتے ہیں) کے راستے عضلات کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ ہیجانات کے اس انتقال سے وہ عضلات سکڑتے ہیں ایک اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ہیجانات ان ہی برائیدہ اعصاب کے رستے سے غدد میں پہنچیں اور ان سے افراز شروع ہو جائے۔

یہ ایک عام عقیدہ ہے اور بہت سے مشاہدات و اختیارات پر اس کی بنیاد ہے کہ اعصاب کے راستے سے ہیجانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا لیکن جب یہ کسراتی ارتعاش دماغ یا دماغ کے کسی حصے (دماغی نصف کرہ جات) میں پہنچتا ہے تب شعور کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا شعور کے منجملہ دیگر اسباب ایک سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغی نصف کرہ جات کے مخصوص عصبی مراکز میں کسراتی ارتعاش یا اضطراب پیدا ہو جاتا ہے اس انتقال کے لئے محسوس اور قابل پیمائش وقت لیتے ہیں۔ یہ واقعہ فوری عکسی تصاویر کے ایک سلسلہ سے ظاہر ہوتا ہے جس میں ایک لڑکی بیٹھی نہا رہی ہے، اور ایک اور لڑکی اس کے اوپر نہایت سرد پانی ڈال رہی ہے۔ پہلی تصویر میں یہ دوسری لڑکی بالٹی لئے کھڑی ہے اور پانی ڈالنا شروع ہی کیا ہے۔ دوسری تصویر میں اس نے بالٹی خالی کر دی ہے،

Efferent nerves

Secretion

Instantaneous

اور اس طرح ہمارے والی لڑکی کو سروپانی نے گھیر لیا ہے، لیکن باوجود اس کے اس نے جنبش تک نہیں کی۔ وہ بعینہ اسی طرح بیٹھی ہے جیسی کہ پہلی تصویر میں۔ سروپانی نے اعصاب کے سروں کو تو پہنچ کر دیا ہے، لیکن ہیجان ابھی تک عضلات تک نہیں پہنچا۔ تیسری تصویر میں وہ ہمارے والی لڑکی اپنے ٹب سے کود کر باہر نکل رہی ہے۔ اس کا چہرہ کم و بیش قوی و شدید احوال شعور کی غمازی کر رہا ہے، کیونکہ سروپانی اس پر بالکل اچانک پڑا تھا۔

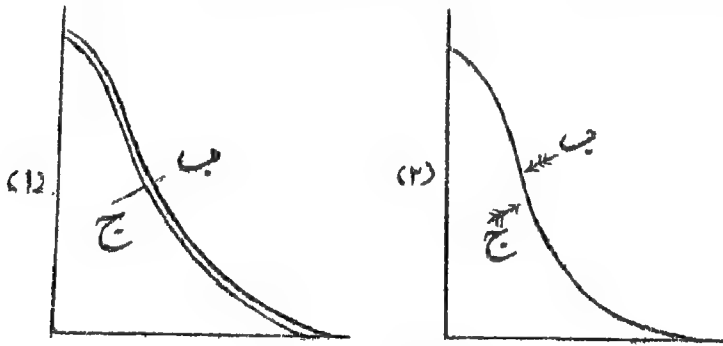
ہیجان کی شرح رفتار کو معلوم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ یہ ایک عصب کو سو فیٹ فی ثانیہ کی رفتار سے قطع کرتا ہے، لیکن دماغ میں پہنچ کر یہ رفتار کم ہو جاتی ہے، اور اگر دوبارہ امداد تبادلہ اشیا و افعات میں سے ایک منتخب کرنا پڑتا ہے، تو یہ رفتار اور کم ہو جاتی ہے۔

ان عصبی مراکز کے کمزوری تغیرات اور احوال شعور، حواس کے ساتھ ہوتے ہیں، کے درمیان کس قسم کا تعلق ہوتا ہے؟ یہ سوال گزنا گرم بحث کا موضوع رہا ہے۔ عام ترین عقیدہ یہ ہے کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور علیحدہ ہستی ہیں۔ یہی عقیدہ ہے جو ہم میں سے اکثروں کو بچپن میں بتایا جاتا ہے، جب ہم مسئلہ زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے قابل بھی نہیں ہوتے۔ اس خیال کے مطابق جسم ایک شین ہے جس میں اور جس کے ذریعہ سے ذہن کام کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ذہن جسم کو جاندار بناتا ہے۔ یہ گویا اس جگہ جانی شین کا ذخیرہ ہے۔ لیکن مدت حیات میں یہ تعلق کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ اگرچہ ذہن جسم کو حیثیت اور استعمال کرتا ہے، اور یہ استعمال ناگزیر بھی ہے، تاہم کیفیت مادے کے ساتھ لہ جانے کی وجہ سے اس کے راستے میں ستم آ رہا نہیں پیدا ہوتا رہتی ہیں۔ آخر کار موت ذہن یا روح کو گوشت و پوست کی قید سے آزاد کر دیتی ہے۔ اس مسئلہ پر تجربی نفسیات کے نقطہ نظر کے علاوہ کسی اور نقطہ نظر سے بحث کرنا میرے موضوع سے خارج ہے۔

اس لحاظ سے عصبی مراکز کے کمزوری تغیرات ذہنی اعمال کے متلزمات یا اعضویاتی اسباب ہیں۔ چنانچہ روزمرہ گفتگو میں ہم کہتے ہیں کہ ذہن جسم پر عصبی مراکز کے ذریعہ سے اثر کرتا ہے، اور جسم اسی ذریعہ سے اس اثر کا جواب دیتا ہے۔ اب اگر یہ بیان لیا جائے کہ مدت حیات میں تمام ذہنی اعمال کے اعضویاتی متلزمات ہوتے ہیں، تو یہ اعضویاتی متلزمات، یعنی عصبی مراکز کے کمزوری تغیرات، ذہنی اعمال کی صحیح علامات ہوں گے، بشرط صرف یہ ہے کہ یہ

متلازمات پوری طرح معلوم کر لئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفسیات کے لئے اس مسئلہ کا یہ منہوی حل اسی پر اگر ٹھہرنا ہے کہ عضویاتی اور نفسی اعمال وجود کے دو مختلف اور علیحدہ شعبوں ہیں۔ لیکن مدت حیات میں ایک کے تغیرات دوسرے کے تغیرات کے متوازی اور ان کو متلازم ہوتے ہیں۔

اسی مسئلہ کا دوسرا اور واحد حل یہ ہے کہ عضویاتی اور نفسی اعمال قابل تمیز، لیکن غیر منفک ہیں۔ یہ علیحدہ ہستیاں نہیں، جو زندگی میں عارضی طور پر متلازم ہو جاتی ہیں۔ یہ دراصل ایک ہی طبعی واقعہ کے دو مختلف رخ ہیں۔ تجربی شنویت کے نزدیک جو ترسیم ایک معلومہ حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہ ایک دوسری ترسیم کے بالکل مشابہ ہوتی ہے جس سے ہم ان دماغی تغیرات (یہ کیسے ہی ہوں) کو ظاہر کرتے ہیں، جو اسی حالت شعور کے ساتھ ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ وحدت کے مطابق ایک ہی ترسیم ہوتی ہے جس کا ایک رخ نفسی ہوتا ہے، اور دوسرا عضویاتی۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں حلوں کے اختلافات کی اہمیت فلسفہ میں خواہ کچھ ہی ہو، لیکن نفسیاتی تعبیر و تاویل کی حیثیت سے یہ اس قابل نہیں، کہ اس پر دماغ سوزی کی جائے۔ یہ دونوں حل شکل (۵) میں دکھائے گئے ہیں۔



شکل (۵)

(۱) شنویت۔ (ب) نفسی منحنی (ج) عضویاتی منحنی

(۲) وحدیت۔ (ب) منحنی کا نفسی رخ

(ج) منحنی کا عضویاتی رخ

لہذا اس تیاس کے مطابق جو ترسیم ایک حالت شعور کو ظاہر کرتی ہے، وہی

اس عضویاتی تغیر کو بھی ظاہر کر سکتی ہے، جو اسی وقت دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس ترمیم کے معمول کو دہرا اور واضح کر دینا چاہیے۔

حالت بیداری کے کسی لمحہ میں دماغ کے عصبی مراکز ہلکے آئندہ حیوانات کی بارش ہوتی رہتی ہے، جو جسم کے تمام ذریعہ حس حصول سے، اور عصبی راستوں کے ذریعہ، وہاں پہنچتے ہیں۔ جب یہ حیوانات ادنیٰ عصبی مراکز میں پہنچتے ہیں، تو ان میں تطابقت پیدا ہو جاتا ہے، اور ان کے آلات محلی نصف کرہ جات کے حوالے کر دئے جاتے ہیں۔ یہاں یہ کسراتی اضطرابات پیدا کرتے ہیں، جن میں سے بعض شعوری ہوتے ہیں، یعنی ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان کسراتی اضطرابات پر بحیثیت کسراتی اضطرابات کے بحث کرنا چاہیے، لیکن ضروری نہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہ مرکب ارتعاشات ہوں، اور ان کے ساتھ کوئی کیمیائی تغیر نہ ہو، لیکن اغلب یہ ہے، کہ کیمیائی حالت کے تغیرات، اور توانائی کے متلازم استحضالات، انہیں شامل ہوتے ہیں۔ لہذا میں ان کو کسراتی اضطرابات، یا استحضالات توانائی، کہوں گا۔ اور ان کی ماہیت کی تحقیق کرنے کی کوشش نہ کروں گا۔ لیکن کسی بھیج سے جو اثر پیدا ہوتا ہے، وہ فوراً ہی نہیں مٹ جاتا، بلکہ محسوس اور قابل پیمائش وقت تک باقی رہتا ہے۔ اس عرصہ میں اس کی شدت یکساں نہیں رہتی، بلکہ ابتدا میں تو جلدی ہی کثیر ترین ہو جاتی ہے، اور پھر آہستہ آہستہ گھٹتی شروع ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ایک بھیج کے عضویاتی اثرات کا استحضار پسینہ اسی ترمیم سے ہوگا، جو شکل (۱) میں دی گئی ہے۔

اب دماغ میں عصبی مراکز بے شمار ہیں۔ اگر ہم محلی نصف کرہ جات کے اعلیٰ ترین مرکز کے سوا باقی سب کو خارج بھی کر دیں، تب بھی ان کی تعداد بہت زیادہ رہتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حالت بیداری میں ان درآئندہ اعصاب کی کثیر تعداد کے راستے سے آنے والے حیوانات کے پیدا کردہ کسراتی اضطرابات کی مقدار بھی بہت زیادہ ہوگی، جو مختلف درجوں کی شدت سے بھیج ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں بھیج کے مختلف درجوں، اور اجزاء ترمیم کی حساسیت کے اختلاف، کی وجہ سے محلی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات بھی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ اعلیٰ دماغی مراکز کو ہم سیانوسے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ بیان میں ہم چند گھنے ہوئے تاروں کو مختلف درجے کی شدتوں سے متحرک کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس گویا درآئندہ اعصاب کے حساس سرے ہیں، جن

ہمارے ارد گرد کی اشیا کبھی کسی طرح اور کبھی کسی طرح اثر کرتی ہیں۔ پیاؤ سے جو آزاد نکلتی ہے، اس کی نوعیت کچھ تو موقوف ہوتی ہے ان تاروں پر جو ترش ہو رہے اور کچھ ان پر تماشاً پر جو اسی طرح پیدا کئے جا رہے ہیں۔ بعینہ اسی طرح کسراتی اضطرابات سے جو حالت شعور پیدا ہوتی ہے، اس کی نوعیت کا انحصار کچھ تو عصبی مراکز کے ان رقبہ جات پر ہوتا ہے، جو مضطرب ہوتے ہیں، اور کچھ ان اضطرابات کی اضافی شدتوں پر جو درآئندہ ہیچانات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم نخی نصف کرہ جات کے کسراتی اضطراب کو ترسیم کی صورت میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں، تو واحدیت کی رو سے تو کسراتی اضطرابات اور شعور کا منحنی ایک ہوگا، لیکن تجربی ثنویت کے مطابق ان دونوں کے الگ منحنی ہوں گے جو ایک دوسرے کے مقابل و متوازی ہوں گے۔ نمایاں اور غالب وہ اضطرابات کہلائیں گے جو پوری طرح شعور کا یا مرکزی ہوں گے۔ منحنی کے نچلے حصہ میں وہ نیم غالب اضطرابات ہوں گے، جو تحت شعوری یا ذیلی ہیں۔

لیکن بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ نخی نصف کرہ جات میں بیض اضطرابات ایسے بھی ہوتے ہیں، جو صنفاً شعوری، یا تحت شعوری، ہوتے ہیں، لیکن ان کی شدت اس قدر کم ہوتی ہے، کہ وہ شعور میں داخل نہیں ہو سکتے۔ ان کو ہم تحت غالب کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس حصہ میں واقع ہوتے ہیں، جو دہلیز شعور کے میچے ہے۔ تجربی ثنویت کے مطابق شعور کا منحنی کسراتی اضطرابات کے منحنی کے متوازی ہوتا ہے، اور دہلیز شعور پر پہنچ کر یک دم ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن واحدیت کی رو سے اگر کسراتی اضطراب اور شعور کا منحنی ایک ہی ہے، یا یکساں ہی منحنی کے دو پہلو ہیں، تو اس تحت غالب حصہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر ہم کہیں، کہ دہلیز شعور کے نیچے اس حصے میں شعور کی ایک قسم ہوتی ہے، جو بطور حاشیے کے بھی تحت شعوری نہیں ہوتی، تو ہم تضاد بیانی کے مرتکب ہوتے ہیں، کیونکہ یہ شعور غیر شعوری ہو گا۔ میں اس شکل کو اس طرح حل کروں گا، کہ شعور کے لفظ کو تمام اس حصے کے لئے استعمال کروں گا، جو دہلیز

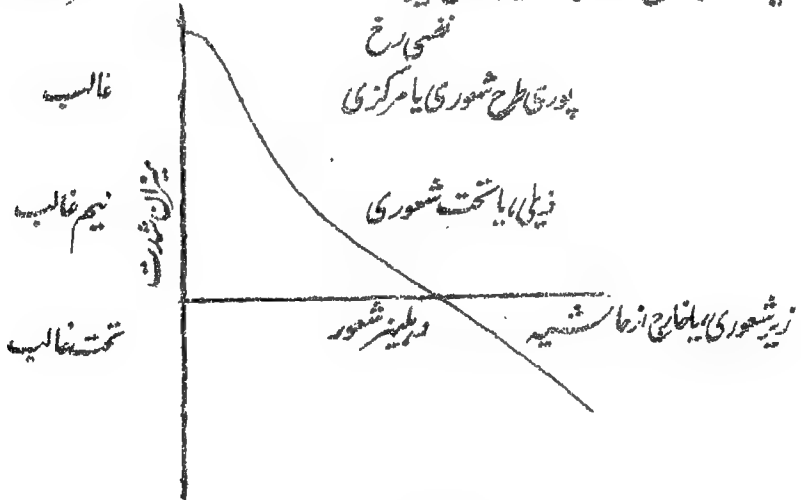
Dominant ہے

Sub-dominant ہے

Infra-dominant ہے

اوپر واقع ہے اور جو حصہ دہلیز سے نیچے ہے، اس کو ذہنی شعور کہوں گا۔ میرا خیال ہے کہ یہ زیر شعور محض منفی نہیں بلکہ یہ مثبت اور موجود ہے۔ یہ لمبا حادثات اس قدر ضعیف اور لمبا صنف اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ حاشے پر بھی تحت شعوری نہیں ہو سکتا۔ لیکن باوصف اس کے لمبا نوعیت بالکل اس حصہ کے مشابہ ہوتا ہے، جو دہلیز سے اوپر واقع ہے۔ لیکن اگرچہ یہ تمام بیانات منحنی کے زیر شعوری حصہ کے متعلق خود میرے عقیدے کی ترجمانی کرتے ہیں، تاہم جو نقطہ میں استعمال کرتا ہوں اس سے بالضرورت اس قسم کا مثبت وجود مایوس نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص چاہے اس سے یہ معنی لے سکتا ہے کہ اس سے اس حصہ پر دلالت ہوتی ہے جو شعور کے دہلیز کی سطح سے نیچے واقع ہے۔

اب ہم کس قدر اضطراب کے منحنی کو جو شعور کے منحنی کے ساتھ متقدخ کیا گیا، ترمیماً ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے ہیں (دیکھو شکل ۶) منحنی کے اوپر کے حصے میں غالب کس قدر اضطرابات ہیں، جو نفسی حیثیت سے پوری طرح شعوری یا مرکزی نہیں۔ اس کے نیچے نیم غالب اضطرابات ہیں جو نفسی لحاظ سے تحت شعوری یا ذیلی ہیں۔ پھر اس کے نیچے تحت غالب اضطرابات ہیں، جو زیر شعور یا خارج از حاشیہ حصہ میں واقع ہیں۔



شکل (۶)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال کے مطابق صاف ناکمل یا مرکزی شعور غالب

مخفی تغیر کو متلزم ہے۔ اب ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے، کہ اس غلبہ کی تیسری کن اسباب سے ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب عضویاتی اور نفسیاتی دونوں پہلوؤں سے علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ مخفی تغیرات کے غلبہ کے بحیثیت مخفی تغیرات کے، اسباب کی تحقیق عضویاتی یا عضویات اعصاب کا کام ہے، لہذا ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ مرکزی احوال شعور، مثلاً ارتساعات، تصورات، کے غلبہ کے اسباب کی تلاش نفسیات کے ذمے ہے، اس پر ہم باب چہارم میں غور کریں گے۔

شعور کے عضویاتی اسباب کی کوئی مناسب و موزوں بحث مابعد الطبیعیات کی مداخلت کے بغیر ناممکن ہے۔ مروجہ تصوری عقیدہ کے بموجب مادہ صرف ظاہری ہے، یعنی اس کا وجود صرف شعور میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دماغ کے عضویاتی تغیرات بھی ظاہری ہیں، اور اس لئے ان کو شعور کے اسباب کہنا لغو ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مقدمہ میں میں کہہ چکا ہوں، کہ جس واحدیت کا میں قائل ہوں، اس کی ایک اہم دفعہ یہ ہے کہ تجربہ اور علم کے لئے ہر نوعی اور موطنی پہلو وجود دونوں ظاہری ہیں، بالکل مساوی ہیں۔ تجربی مباحث کے علمی مقاصد کے لئے دونوں مساوی طور پر حقیقی ہوتے ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کرتے وقت حقیقت خارجی فرض کر لی جاتی ہے۔ لیکن خالقہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے شے بنفسہا وہ حقیقت ہے، جو اس کے پس پردہ موجود ہوتی ہے، اور عضویاتی اور نفسیاتی واقعات و حادثات اس کے مظاہر ہیں۔

باب سوم

ہمارے ذہن کے علاوہ اور ذہان

طریقہ تقابل کا استعمال کج کل کی نفسیات کی خصوصیات امتیازی میں سے ہے جب تک کہ باہر نفسیات اپنے آپ کو خود اپنے شعور کے افعال و اعمال کے تاملی مطالعہ تک محدود رکھتا ہے، اس وقت تک اس کے تمام نتائج لازمی طور پر خود اس کی شخصیت کی حدود سے محدود ہوتے ہیں، خواہ یہ نتائج اس کی نگاہ میں کسی قدر یقینی کیوں نہ معلوم ہوتے ہوں۔ جب وہ اپنے نتائج کا دوسرے متبادل شاہدین کے نتائج سے مقابلہ کرتا ہے، تو وہ نفسیات متقابلہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس مقابلہ کی بنا کو اور زیادہ وسیع کرنے سے وہ اپنے نتائج کو اور زیادہ جامع بنا لیتا ہے۔ طریقہ تقابل کا دوسرا روجہ وہ ہے جس میں وہ تاملی نفسیات کے نتائج کو ان محسسی اعمال کے عضویاتی مطالعہ کے ساتھ ملاتا ہے جو نفسی احوال کے متلزمات ہوا کرتے ہیں۔ واحدیت کے قیاس کے مطابق یوں کہنا چاہئے کہ وہ ایک ہی طبعی واقعہ کے دو بالکل مختلف پہلوؤں کا مقابلہ کر رہا ہے۔ ثنویت اس کو اس طرح بیان کرے گی، کہ یہ دو بالکل مختلف واقعات ہیں، جو باوجود اپنے اختلاف کے ہمیشہ ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ بہر صورت اس مقابلے سے وہ اپنے علم (سائنس) کو حیاتیات میں شامل کر دیتا ہے، یہ خود اس کے اپنے علم کے لئے بہت مفید ثابت ہوا ہے۔ اب ارتقا موجودہ حیاتیات کے تمام خزانوں کی کنجی ہے، اور سائنس شک و احدیت کا جو قیاس ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم منطقی طور پر صرف اسی کے مجاز نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کو وسعت دے کر حیوانی نفسیات کو اس میں شامل کر لیں، بلکہ ہم مجبور ہیں، کہ نفسیاتی ارتقا کو حیاتیاتی ارتقا کا ہم رتبہ سمجھیں، اگرچہ تجزیاتی ثنویت کے مطابق یہ ممکن نہیں۔

اس باب میں اس بات پر غور کرنا چاہتا ہوں، کہ ہم اپنے ذہنوں کے علاوہ

دیگر اذہان کے متعلق کیا کچھ معلوم کر سکتے ہیں، اور یہ کہ یہ علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ کچھ کہ ابھی کہا گیا ہے، اس سے نتیجہ ہوتا ہے کہ چونکہ حیاتیاتی ارتقا سے ایسے افراد پیدا ہوئے ہیں جو بلحاظ جسمانی ساخت ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں لہذا ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ لازمی ہے کہ ان مختلف تبعاعد حیاتیاتی افراد میں مختلف و تبعاعد ذہنی اصناف ہوں۔ یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ ہم ذہن کی اصطلاح وسیع ترین معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے نفسی فعلیت کی تمام صورتیں مراد لے رہے ہیں۔ لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ ان مختلف و تبعاعد اصناف ذہن کا علم ہم کو کیوں کر ہوتا ہے یہیں پر وہ اساسی وقت پیش آتی ہے، جو انسانی اور حیوانی نفسیات میں امتیاز کو اس وقت پیش آتی ہے، جب یہ عام اور روزمرہ باتوں کے وسیع میدان کو چھوڑ کر انفرادی اور عینی واقعات کے تنگ و تاریک گوشے میں قدم رکھتی ہے، جہاں تشریح و توجیہ کے متضاد امکانات ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم کو سوائے ان نفسی اعمال کئے جن کا مطالعہ تاملی طریقہ سے ہم خود اپنے آپ میں کر سکتے ہیں، کسی اور نفس سے براہ راست اور بلا واسطہ واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے تاملی طریقہ لازماً تمام نفسیات متقابلہ کی بنا بنتا ہے۔ نفسیات متقابلہ کی بنیادی وقت کو میں ایک تشیل کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ فرض کرو کہ ایک گھڑی جو عقل و فہم سے بہرہ ور ہے، اور گھڑیوں کا مطالعہ شروع کرتی ہے، لیکن ان گھڑیوں کی اندرونی مشین تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ وہ سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کر سکتی ہے، اور ممکن ہے، کہ اندرونی آواز کو بغور اور توجہ سے کر کچھ مزید معلومات حاصل کرے۔ لیکن جب وہ ان مظاہر کی تشریح کرنے بیٹھتی ہے، اور جب وہ ان مظاہر کے باطنی اسباب و علل کی توجیہ کرتی ہے، تو وہ خود اپنی مشین کی تشریح و توجیہ استمداد کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ کسی اور گھڑی کی مشین سے اس کو براہ راست واقفیت نہیں ہو سکتی۔ یہ اس نتیجہ پر پہنچے گی، اور ان حالات میں یہ نتیجہ بالکل درست بھی ہوگا، کہ اور گھڑیوں کی مشینیں بحیثیت مجموعی بالکل ویسی ہی ہیں، جیسی کہ وہ ہیں، جو خود اس کی سوئیوں کو دائر پر حرکت دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ جس قدر زیادہ اور جس قدر صحیح، معلومات اس کو خود اپنی مشین کے متعلق ہوں گے، اسی قدر زیادہ صحیح دوسری گھڑیوں کی اندرونی مشینوں کے متعلق اس کے نتائج ہوں گے مثلاً وہ مطالعہ باطن سے

معلوم کر سکتی ہے، کہ اس میں ایک پرزہ ایسا ہے، جو حرارت کے تغیرات و تلونات کو زائل کر دیتا ہے۔ اب وہ یہ دیکھتی ہے، کہ اور گھڑیوں میں سوئیوں کی حرکات حرارت کے مد و جز کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکال سکتی ہے، کہ اُن میں یہ پرزہ غائب ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ وہ گھڑی اور گھڑیوں کے تمام مظاہر کو فلسفہ کے عمل کا نتیجہ قرار دے، کیونکہ قوہ لازماً اس بات سے ناواقف رہتی ہے، کہ سوئیوں کی تمام حرکات، اور اس کے علاوہ دیگر مظاہر، وزنی اشیاء کے لٹکنے سے بھی پیدا ہو سکتی ہیں۔ دقت علیٰ ہذا مختصر یہ کہ اس گھڑی کے لئے غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ وہ زائد سے زائد یہ کر سکتی ہے کہ ان امکانات کے متعلق سوچتی رہے۔ لیکن اگر وہ واقعی غفلت ہے، تو اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں کے متعلق حکم لگانے میں ادعا و تحکم سے اجتناب کرے گی، کیونکہ اگر وہ ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرے گی، تو یہ تشریح لازماً خود اس کی اپنی شین کی تشریح کی بنا پر ہوگی لیکن ممکن ہے کہ اگر کسی طرح اس کی رسائی اور گھڑیوں کی اندرونی شینوں تک ہو جائے، تو اس کو معلوم ہو، کہ اُن میں بالکل مختلف میکا کی اصول کام کر رہے ہیں۔

اب اس تمثیل کو اور زیادہ آگے نہ بڑھانا چاہئے۔ یہاں میں نے اس کو صرف یہ واضح کرنے کے لئے بیان کیا ہے، کہ جس طرح یہ مفروضہ گھڑی مجبور ہے، کہ اور گھڑیوں کی شینوں کی تشریح خود اپنی شین کی بنا پر کرے، اسی طرح انسان مجبور ہے، کہ حیوانات کی نفسیات کی تشریح نفسیات انسانی کی بنا پر کرے، کیونکہ اس نے خود اپنے ذہن کی ماہیت و تسلسل کا مطالعہ کر کے صرف اسی کے متعلق صحیح ترین معلومات حاصل کی ہیں۔ لیکن کہا جاسکتا ہے، کہ یہ تمثیل ان اصول کے مطابق غلط ٹھہرتی ہے، جن کو میں نے اختیار کیا ہے، کیونکہ حیوانات کے جسمانی آلات کا علم ہماری دسترس سے باہر نہیں۔ اس علم کو ہم حیوانی تحقیق سے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ خیال کہ ہے، کہ ان آلات کی فعلیت نفسی اعمال کا خارجی پہلو، اور ان کے ساتھ لازم ملزوم ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ کم از کم خارجی پہلو سے تو اور گھڑیوں کی شین انسان، یعنی تخلیق کرنے والی گھڑی، کی دسترس سے باہر نہیں۔ برخلاف اس کے صورت حال یہ ہے، کہ حیوانات کے نفسی اعمال کے متعلق استخراجی نتائج صرف اس طرح جائز ہو سکتے ہیں، کہ اور در شینوں کے تقابلی مطالعہ کو ان حیاتیاتی فعلیتوں کے تقابلی مطالعہ کے ساتھ شامل کیا جائے، جو ان شینوں سے پیدا ہوتی ہیں

اس خیال سے مجھے اتفاق ہے، لیکن اس سے گھڑی کی تمثیل بالکل غلط نہیں ہو جاتی۔ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تمثیل ذرا سے رد و بدل کی محتاج ہے، مگر اس کو ٹھوڑا سا اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

ہم فرض کریں گے، کہ وہ تحقیق کرنے والی گھڑی مطالعہ کے ذریعہ کے خود اپنی نفسیات سے واقف ہے، اور یہ کہ یہ اور گھڑیوں کی مشینوں کے پرزوں کو الگ الگ کر سکتی ہے۔ اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ چند گھڑیاں ایسی ہیں، جن کی مشینیں تقریباً ایک ہی جیسی ہیں، اور اس کا عقیدہ ہے، کہ یہ تمام مشینیں خود اس کی مشین سے ملتی جلتی ہیں، لیکن وہ اپنے اس عقیدہ کو ثابت نہیں کر سکتی تا وقتیکہ وہ خود اپنی مشین کے پرزوں کو بھی اسی طرح الگ الگ نہ کر دے یہ اس نتیجہ پر پہنچتی ہے، کہ ان سب گھڑیوں کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہوگی۔ اس کو بعض گھڑیاں ایسی بھی ملتی ہیں، جن کی مشینیں تو اسی اصول پر بنی ہیں، جن پر خود اس کی اپنی مشین بنی ہے، لیکن فرق اتنا ہے، کہ وہ اس قدر مکمل اور پیچیدہ نہیں، جتنی کہ وہ خود ہے۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتی ہے، کہ ان کی نفسیات اگرچہ کم تر ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقا غالباً ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے بعد اس کو ایک اور گھڑی ملتی ہے، جو عام باتوں کے لحاظ سے تو اور گھڑیوں کے مشابہ ہے، لیکن اس کی ساخت کا اصول بالکل مختلف ہے۔ اب وہ کوئی خاص اور معین نتیجہ نکالنے میں توقف کرتی ہے۔ وہ سوچتی ہے، کہ ممکن ہے کہ اس کی گھڑی کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے مماثل ہو، لیکن امکان اس کا بھی ہے، کہ بالکل مختلف ہو۔ وہ اس گھڑی کی نفسیات پر کم لگانے سے انکار کر دیتی ہے۔

تمثیل کی اس بدی ہوئی صورت کو پیش نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انسان نے تشریح الاجسام اور حضویات کی مدد سے اوپر انسانوں میں محض نصف کرہ کو معلوم کیا ہے، جس میں خود اس کے محض نصف کرہ جات کی طرح احساسی مراکز، حرکتی مراکز وغیرہ ہیں۔ اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کی نفسیات خود اس کی اپنی نفسیات کے ساتھ متحدہ الما ہیئت ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے، کہ اور ریڑھ و ارجاء نوروں میں بھی محض نصف کرہ جات ہیں، جن میں احساسی مراکز، حرکتی مراکز، وغیرہ سب موجود ہیں

فرق صرف جسمانیت اور پیچیدگی کا ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان جانوروں کی نفسیات
 اگرچہ کم تر ترقی یافتہ اور کم پیچیدہ ہے، لیکن اس کا ارتقاء ان ہی اصول پر ہوا ہے۔ اس کے
 برعکس کئی کئی کڑوں کو دیکھتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نظام لحاظ بناوٹ خود اس کے
 اپنے نظام اعصاب سے اس قدر مختلف ہے کہ وہ ان کے نفسی احوال کے متعلق کوئی نتیجہ
 نہیں نکال سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے نظام اعصاب میں بھی ریشے اور عصبی خلیا پائے جاتے ہیں لیکن
 ان کی ترتیب ریڑھ دار جانوروں دماغ میں وہ خود شامل ہے جسے عصبی ریشوں اور عصبی خلیا
 کی ترتیب سے اس قدر مختلف ہے کہ حیوانیاتی نفسیات کا محتاط طالب علم نتیجہ نکالنے
 پر مجبور ہو جاتا ہے کہ اگرچہ ان کیڑوں کے نفسی احوال انسان کے نفسی احوال کے مشابہ
 ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا بالکل مختلف ہونا بھی ناممکن نہیں۔
 معترض کہہ سکتا ہے کہ ماحول کا اشتراک بالضرورت نفسی قوار کا اشتراک پیدا کرتا
 ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ماحول کی ضروریات پوری نہیں ہوتیں۔ یہ دلیل اپنی حد تک بالکل صحیح ہے،
 لیکن میرا خیال ہے کہ اس کا اطلاق بہت دور تک نہیں ہوتا۔ کیا وجہ ہے کہ نفسی نوعیت
 کا اختلاف جسمانی نوعیت کے اشتراک سے زیادہ ہو؟ مثلاً کیڑوں کے اجسام کی ساخت اور
 ان کے اعضا کے وظائف انسان کے اجسام کی ساخت اور اس کے وظائف سے بہت
 مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ایسا ہے، تو معترض کے پاس یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہے کہ ان
 دونوں کے نفسی اوصاف بہت زیادہ قوی مشابہت رکھتے ہیں؟ حیوان کا نفس اور اس
 کا جسم دونوں ماحول کے سانچے میں ڈالتے ہیں، لہذا اس دلیل کا اطلاق دونوں پر یکساں
 ہونا چاہئے۔ اگر یہ کیڑے بلحاظ جسم انسان سے اس قدر مختلف ہیں، تو کیا فرض نہیں
 کیا جاسکتا کہ وہ بلحاظ نفسی کو ان کے بھی بہت زیادہ مختلف ہوں گے یا ہو سکتے ہیں؟
 جو شخص چینی اور شہد کی مکھی جیسے کیڑوں کی عادات اور فعلیتوں کا بغور اور
 احتیاط مطالعہ کرتا ہے، اس کو اس بابت کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ بھی اپنے تجربے سے
 استفادہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ان کے افعال میں بھی ربط ضبط پیدا کیا جاسکتا ہے۔ یہ صحیح
 ہے کہ اس وقت ہم اس ربط ضبط، اوقسیہ مرکز اور ربط ضبط پیدا کرنے والے
 مرکز کی حضوریات سے بہت کم واقفیت رکھتے ہیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ کیڑوں کے
 اعصاب کی حضوریات کے علم کی توسیع سے اس قلت علم کی دیر یا سویر تلافی ہو جائے۔

میں کبھی اسے ندوں کا، کہ بے ریڑھ جہانوں کی فعلیتوں اور ان کے اجماع کی توثیق تشریح اور ان کی عضویات کے دلکش مطالعہ میں کسی طرح ڈھیل ڈالی جائے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ تحقیق کے اس شعبہ میں کام کرنے والوں کو وہ سبق ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے جو وہ انہوں نے گھڑی کی تمثیل میں لکھا ہے۔ بہر کیف نفعیات متقابلہ کے ابتدائی رسالہ میں میں اس بات پر زور دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں، کہ کیڑوں کی فعلیتوں کی نفسی تشریح میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے بناءً علیہ میرا خیال ہے، کہ اوراق مابعد میں اپنے آپ کو صرف ان نفسی احوال تک محدود رکھنا بے جا نہیں، جو اعلیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں مخفی نصف کرہ کی فعلیت سے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی اور شخص کے افعال کے پس پردہ جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں ان کے متعلق ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ اس کا اور ہمارا ذہن ایک دوسرے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ ہندوستانی ہے، اگر اس کا اور ہمارا مذاق ایک ہے، اور عادات فکر ایک ہیں، اور اگر اس کی اور ہماری تعلیم ایک ہی اصول پر ہوئی ہے، تو یہ مشابہت بہت زیادہ ہوگی، اگرچہ اس حالت میں بھی شخصی اختلافات کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر وہ غیر ملک کا باشندہ ہے، اور ہمارا سچ تہہ بھی نہیں، اگر اس کے اور ہمارے مذاق اور عادات فکر میں بھی اختلاف ہے، اور اصول تسلیم بھی ہم دونوں کا ایک نہیں تو اس کے اور ہمارے ذہن میں بعد المشیقین ہوگا۔ ہم کو اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں سخت دقت ہوگی۔ ہمارے سمجھ میں یہ نہ آئے گا، کہ جو چیز ہمارے لئے سوہان روح کا باعث وہ اس کے لئے موجب تفریح کس طرح ہو سکتی ہے؟ ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا، کہ جن باتوں ہم اخلاق سوز کہتے ہیں، وہ اس کے نزدیک عین اخلاق ہیں جو چمنیں ہم کو کہ یہ المنظر نظر آتی ہیں، وہ اس کے خیال کے مطابق کان جن وجان جن ہیں۔ افریقہ کی حبشیوں اور امریکہ کے وحشیوں سے تعلق پڑے تو ہماری مشکلات وہ چند ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ وہ لوگ ہیں جو نسلا نسل سے ایسے حالات میں رہ رہے ہیں جو ان حالات سے بالکل مختلف ہیں، جن میں ہماری قوم کی پرورش ہوئی ہے۔ ان لوگوں کے خیالات و شاعر کی صحیح تشریح، اور ان ذہنی اعمال کا انکشاف، جو ان کے افعال کے نفسی لوازم ہیں، بچوں کا میل نہیں۔ یہ وقت نص اس وجہ سے ہے، کہ صرف جہنم و جہنم نہیں اور

ذہن ہے جس کے متعلق ہم کلی اور براہ راست واقفیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم اپنے آپ معلوم کرتے ہیں۔ اسی ذہن کی بناء پر ہم افریقہ کے حبشیوں کے ذہن کی تشریح کر سکتے ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ مہذب و تمدن انسانوں نے مطالعہ باطن اور قلبی مطالعہ سے اس دنیا کے متعلق کافی واضح اور غیر متناقض خیالات قائم کر لئے ہیں۔ انہوں نے ان ہی دو طریقوں سے اُس تعلق کو بخوبی معلوم کر لیا ہے جو اُن میں بحیثیت افراد اور اُس چیز میں ہوتا ہے جس کو ہم کلی سمجھتے ہیں لیکن غیر تمدن اور وحشی لوگوں میں مطالعہ باطن کی قابلیت اور فکر کی قوت بہت کم ہوتی ہے۔ لہذا ان کے خیالات و آراء میں ہم کو اس قدر وضاحت، قطعیت، اور عدم تناقض کی امید نہ رکھنی چاہئے۔ ہمارے لئے اس بات کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے، کہ وہ کس طرح ایسی باتوں پر ایمان لے آتے ہیں جو ہم کو تناقض معلوم ہوتی ہیں، اور کس طرح توجیہ و تعلیل کے منفرد ٹکڑوں سے ان کی تسلی و تسکین ہو جاتی ہے، اور وہ ان ٹکڑوں کو جوڑ کر ایک مسلسل برہان بنانے کی احاطش نہیں رکھتے، اور اگر رکھتے ہیں، تو بہت کم درجے تک پھر خود ہم میں بعض اشخاص ایسے ہیں، جو ہمارے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم سے بہت مختلف بھی ہوتے ہیں۔ ان کے ذہنی اعمال کو سمجھنا دشوار بھی ہے، اور اہم بھی۔ میری مراد بچوں سے ہے۔ بچوں کے افعال اکثر کس قدر خلاف توقع ہوتے ہیں! ان کی تلون مزاجی کس قدر تکلیف دہ، لیکن دلچسپ ہوتی ہے، ان کا مذاق کس قدر عجیب و غریب ہوتا ہے، ان کی غیر معقولیت اور بے عقلی کس قدر دلکش ہوتی ہے، ان کی ہوشیاری، چابکدستی اور تیزی اکثر کس قدر ثبوت انگیز ہوتی ہے! باوجود اس تمام بیش بہا تحقیق کے جو اس شعبہ حیات میں ہوئی، بچوں کی نفسیات وہ چیز ہے جس میں بہت مختلط مشاہدہ، اور انتاجات کی اب بھی بہت ضرورت ہے۔ لیکن تشریح کی مشکلات کیوں اس قدر زیادہ ہیں؟ صرف اس وجہ سے کہ ہم کو بچہ کے ذہن کی تشریح جو انوں کے ذہن کی بناء پر کرنی پڑتی ہے، حالانکہ بچوں کے ذہن میں قوار کی اضافی ترقی، اس کے جسمانی آلات کی اضافی ترقی کی طرح، جو ان مردوں اور عورتوں کے ذہنی قوار کی ترقی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ہم بھی کسی وقت بچے تھے، لیکن ہم میں سے اکثروں کو بچپن کے زمانے کی جو کچھ باتیں یاد ہیں، ان میں ذہنی اعمال کی نوعیت شامل نہیں۔ ہم کو ان ذہنی اعمال کے بعض نمایاں آلات یاد رہتے ہیں

چند عجیب و غریب واقعات، انتہائی خوشی، یا رنج، کے چند مواقع، اور اسی طرح کی اور باتیں، وہ ذخیرہ بنے جو بچپن کا زمانہ جوانی کے زمانے کے حوالہ کرتا ہے۔ ذہنی اعمال کو دیکھنا کرنے کے لئے مطالعہ باطن کی ضرورت ہوتی ہے، اور مطالعہ باطن، یا وہ علم، جو مطالعہ باطن کی رہنمائی کرتا ہے، بچوں میں النادر کا معدوم کا حکم رکھتا ہے۔ بچپن کے ذہنی اعمال ہم کو اس وجہ سے یاد نہیں رہتے، کہ یہ اس وقت ہم میں سے اکثروں کے لئے فکر قابل کا معروض نہیں بن سکتے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم نفسیات انسانی میں عقلمندوں اور علماء کی نفسیات کے علاوہ عوام، وحشیوں اور بچوں کی نفسیات کو شامل کرتے ہیں، تو وہاں بھی تشریح میں بہت دقیق پیش آتی ہیں۔ چونکہ ان ذہنی اعمال کے متعلق جو اور اشخاص کے افعال کے پس پردہ واقع ہوتے ہیں، ہمارے نتائج کی صحت کا انحصار اس بات پر ہے، کہ ان کا ذہن ہمارے ذہن کے مشابہ ہو، لہذا یہ ظاہر ہے، کہ اگر ترقی کے فرق، یا ترقی کی عدم تکمیل، کی وجہ سے ان کا ذہن ہمارے ذہن سے مختلف ہو جائے، تو ہمارے نتائج کی صحت مشتبہ ہو جائیگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس حالت میں ان کے ذہن تک ہمارا براہ راست رسائی نہیں ہو سکتی، اور ہمارے تمام انتاجات بالضرورت خود اپنے ذہنی اعمال کی بنا پر بنی ہوں گے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا، کہ خارجی مظاہر کی مدد سے دیگر ذہنوں کے مطالعہ کے لئے لازمی ہے، کہ ہم کو بعد امکان اسس ذہن سے پوری پوری اور صحیح واقفیت ہو، جس کا مطالعہ ہم براہ راست اور بلا واسطہ کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد خود اپنے ذہن سے ہے۔ اس کے بغیر سائنٹفک تشریح تو بالکل ناممکن ہے۔ لیکن خوش قسمتی سے تمام ذی عقل انسان خود اپنے شعور کے افعال و اعمال سے کچھ بیکہ واقفیت ضرور رکھتے ہیں اور بعض ایسے لوگ، جو سلمہ ماہرین نفسیات نہیں، مطالعہ باطن کی غیر معمولی قابلیت، اور تیز اور حسزورس بصیرت کی مدد سے ایسے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جو بالکل صحیح ہوتے ہیں، اگرچہ وہ بلحاظ توازن ناقص ہو سکتے ہیں۔ ماہرین نفسیات اس شعبہ علم کے اجارہ دار ہونے کا نہ دھوی کرتے ہیں اور نہ ان کو یہ دھوی کرنا چاہئے، جس کا وہ مطالعہ کرتے ہیں، ان کا کام صرف اس قدر ہے، کہ

وہ اس جوہر معلومات میں نظر و ترتیب پیدا کریں۔ جان کو فہم و ذہن کی اور صحیح مشاہدہ کرنے والے
 وہی نسبت ہوتی ہے، جو ایک باہر حیاتیات کو ایسے شخص سے ہوتی ہے، جو مسلمہ باہر حیاتیات سے
 تو نہیں، لیکن جس کو حیاتیات کے مباحث سے خاص شغف ہے جس طرح یہ موخر الذکر
 شخص مقدم الذکر کو ضرورت سے زیادہ محتاط، اور محمل اور نکالات پر بہت زیادہ اعتماد
 کرنے والا سمجھتا ہے، بالکل اسی طرح ایک زیرک اور ذہین عامی بھی باہر نفسیات کو مشتبہ
 نظروں سے دیکھتا ہے۔ وہ بھی اس کے متعلق یہی کہتا ہے، کہ یہ تفریقات و امتیازات
 کرنے میں ضرورت سے زیادہ محتاط ہے، و ذہن کے مطالعہ میں مطالعہ باطن پر تو بہت زیادہ
 زور دیتا ہے، اور خارجی پہلو کا کافی لحاظ نہیں رکھتا۔ باہر نفسیات کو چاہئے، کہ وہ اپنے
 متعلق اس رائے کو بے صبری کے ساتھ نہ سنے اور نہ اپنے آپ کو بلحاظ عقل و تفصیلات
 اور فہم و کیاست معترض سے برتر سمجھ کر ضدہ تحقیر سے اس کا جواب دے۔ برخلاف
 اس کے اس کے کو چاہئے، کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اپنے طریق کار کو ان نتائج کی بنیاد پر
 صحیح اور مناسب ثابت کرے گا، جن تک کہ اس طریق کار کی مدد سے پہونچتا ہے اس کا فرض
 اولیں یہ ہے، کہ خود اپنے ذہن کے اعمال کے متعلق صحیح اور باقاعدہ واقفیت حاصل کرے
 اور اسی کی بنیاد پر اور ذہنوں کی تشریح کرے۔ اگر وہ اپنے اس فرض کی طرف سے غفلت
 کرتا ہے، تو وہ سائنٹفک طریقہ کی تنہا بننا کو کھو دیتا ہے، اور موجودہ صورت حالات
 میں صرف یہی ایک طریقہ تشریح ممکن ہے۔

اس کو تشریح کی بنیاد دینا کردہ ذہن کا خارجی مطالعہ شروع کر سکتا ہے۔ میرا مطلب
 یہ ہے، کہ وہ دیگر اشخاص میں اس شعور کے خارجی مظاہر کا مطالعہ کر سکتا ہے، جو اس
 شعور کے کم دیش مشابہ ہے، جس کے متعلق وہ مطالعہ باطن کی مدد سے براہ راست واقفیت
 رکھتا ہے، اور اس مطالعہ سے اس کی غائت یہ ہوتی ہے، کہ وہ اس شعور کے متعلق باہر
 یا انتہائی علم حاصل کرے، جو ان اشخاص کے افعال کا باعث ہوتا ہے۔ یہاں نفسیات انسانی
 کا متعلم حیوانیاتی نفسیات کے تعلیم کے مقابلے میں بہت فائدے میں رہتا ہے، کیونکہ
 مخصوص خارجی مظاہر، یا مخصوص زبان، کے ذریعہ سے اپنی ذات کے شعور رکھنے والے
 انسان ایک دوسرے کو اپنے شعور کا تجربے کی نوعیت سے مطلع کر سکتے ہیں کسی نہ کسی
 طرح کے خارجی مظاہر باطنی نفسی تجربے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ایک مشترک

زبان کی مدد سے انسان ایک خاص نفسی تجربے کی مخصوص نوعیت سے اوروں کو مطلع کر سکتے ہیں۔

آؤ ذرا اسی دیر کے لئے ایک دفعہ پھر گھڑی کی تمثیل کی طرف رجوع کریں۔ دو شاہ گھڑیوں میں ڈائل پر سوئیوں کے مقامات سے اندرونی پرزوں کے نقشہ کے صحیح صحیح اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسری کی سوئیوں کی طرح اندرونی پرزوں کے اصلی نقشہ کا صحیح علم حاصل کر سکتی ہے، شہرہ صرف یہ ہے کہ اس نے مطالعہ باطن سے خود اپنے اندرونی اعمال کے نفسی پہلو کو بخوبی ذہن نشین کر لیا ہوگا اگر اس میں دو سوئیاں ایسی ہوتیں، جن کو وہ حسب مرضی حرکت دے سکتی، تو یہ بھی کسی وقت دوسری گھڑی کو خود اپنے پرزوں کے کسی گزشتہ نقشہ سے مطلع کر سکتی۔ یعنی یہ کہ سوئیوں کے خارجی مطالعہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری کی مشین کے متعلق انتاجی اور بالواسطہ طریقہ سے صحیح علم حاصل کر سکتی۔ لیکن ان تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں گھڑیوں کی اندرونی مشینیں ایک ہی طرح کی ہوں۔ اگر ذرا بھی مختلف ہوں تو پھر ان کو اس اختلاف کی نوعیت کی اطلاع دہی میں سخت دشواری ہوگی۔ بعینہ یہی حال انسان کا ہے جب تک کہ وہ بلحاظ نفسی اوصاف ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس وقت تک وہ زبان کے ذریعہ سے اپنے اپنے نفسی تجربات کی نوعیت سے دوسروں کو مطلع کر سکتے ہیں، لیکن شخصی اختلافات کی نوعیت کی اطلاع دہی میں ان کو سخت وقت ہوتی ہے، اور اگر یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہیں، نہ محض کثتی، تو اس وقت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

مہذب وتمدن انسانوں میں یہ اختلافات زیادہ تر کیفی ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ سب ہمرتبہ ہوں، اور تقریباً ایک ہی اصول پر ان کی تسلیم ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ ان میں فسق ایک ہی طرح کے قوار کی اضافی ترقی کا ہوتا ہے۔ باقی باطنی مطالعہ کرنے سے ہم اپنے دوستوں اور پیروسیوں میں ان قوار کی نسبتوں کا اندازہ، اور ان کو معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن جو غیر مہذب اور غیر تمدن انسان نہ صرف بلحاظ رتبہ کے مختلف ہیں، بلکہ ہر ایک مختلف معاشرتی نظام میں زندگی بسر کر رہے ہیں، اور جن کی تعلیم و تربیت ہماری تسلیم و تربیت سے زمین و آسمان کا فرق رکھتی ہو، ان میں اختلافات صرف کثتی ہی نہیں

بلکہ کیفی بھی ہوتے ہیں مثلاً صرف مشابہ قواء کی نسبت ہی کا فرق نہیں ہوتا، بلکہ خود ان قواء کی نوعیت میں بھی کم و بیش تغیر ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں ہمارے مشاہدات بہت زیادہ مشکل، اور بہت کم قابل اعتماد ہوتے ہیں۔

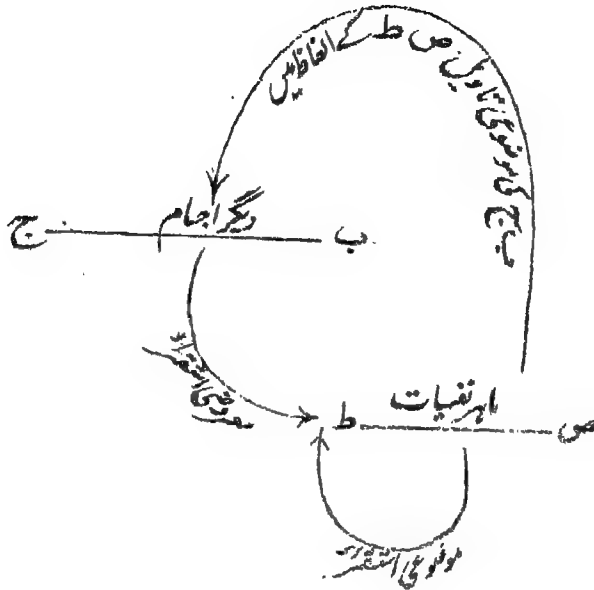
لیکن اس مطالعہ کی غیر منفک و مقول کا احساس، اور واقعات کی تشریح میں غلطیوں کا احتمال، انبیات انسانی کے متعلم کو ذہن کے خارجی مظاہر کی فضا پر تحقیق سے انہیں رکھ سکتا۔ وہ ان مظاہر کے مطالعہ کے مواقع سے ہمیشہ فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس کا یہ مطالعہ عریض اور قوم کے صحیح المدخل اور صحیح الذہن مردوں و عورتوں، اور بچوں تک ہی محدود نہیں رہتا، بلکہ شفا خانوں، اور باگل خانوں کے مریض بھی اس کے زیر مطالعہ رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہر پناہ طبیعت، یا سوتے ہوئے چلنے کی حالت میں جو مظاہر پیدا ہوتے ہیں، وہ بھی اس کی نگاہ تحقیق سے نہیں بچتے۔ اس تمام خارجی تحقیق میں ایک عقلمند اور محتاط متعلم اس بات کو نہیں بھولتا کہ نفسی زبان میں واقعات کی تاویل کا انحصار ان تعینات پر ہے جو اس نے مطالعہ باطن سے قائم کی ہیں۔ واقعات تمام خارجی مظاہر ہوتے ہیں، لیکن ان کی تاویل واقعی تجربے کے الفاظ میں ہوتی ہے، اور کسی شخص کو سوائے اس فاعلی تجربے کے خود اس کے اپنے شعور نے مہیا کیا ہے، کوئی اور واقعی تجربہ نہ ہوتا ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔

اب ہم صاف طور پر یہ معلوم کرنے کے قابل ہو گئے ہیں کہ خود اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی مطالعہ کی خصوصیت متیازی کیا ہے۔ کیمیا، طبیعیات، علم نجوم، علم طبقات الارض، یا حیاتیات کی طرح اس کے نتائج صرف ایک ہی استقرائی عمل سے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ وہ بہت انتقائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ جسمانی مظاہر کے خارجی مطالعہ سے جو استقرائے قائم ہوتے ہیں، ان کی تشریح ان استقرائے کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذہنی اعمال کے مطالعہ باطنی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ واقعات کا مشاہدہ، ان واقعات کی توجیہ کے لئے قیاسات مفرد ذہنی قائم کرنا اور پھر واقعات کی پتھری پیمان قیاسات کو رکھنا، یہ سب باتیں استقرائی اصطلاح میں شامل ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اپنی ذات کے علاوہ اور ہستیوں کے ذہنی اعمال کے متعلق ہمارے نتائج، ذہنی استقرائی عمل سے پیدا ہوتے ہیں پہلے تو ماہر نفسیات کو استقرائے کے ذریعے سے ذہن کے وہ قوانین معلوم کرنے پر توجہ دینی

جو خود اس کے اپنے شعوری تجربے میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہاں زیر مطالعہ واقعات شعور کے واقعات ہوتے ہیں، جن کی بلا واسطہ واقفیت سوائے اس کے اور کسی فانی ہستی کو نہیں ہو سکتی۔ اسباب واقعات قیاسات مفروضی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں، جہاں تک کہ خود مشاہدہ کرنے والے کا تعلق ہے، اس حالت میں اولیٰ و اصلی ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ یہ تبغی و انتاجی ہوں، یعنی یہ کہ اور مشاہدہ کرنے والے اس مشاہدہ کرنے والے کو اس سے مطلع کریں۔ ان قیاسات کی تصدیق پھر خالصتہً موضوعی ہوتی ہے، کیونکہ اولیٰ و اصلی اور تبغی نظریات پھر ذاتی و انفرادی تجربات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ یہ پہلا استقرائی عمل ہے دوسرا عمل اس سے زیادہ معروضی ہے۔ جن واقعات کا مشاہدہ مطلوب ہے، وہ خارجی مظاہر، یا عالم خارجی کے وقوعات، ہیں یہ قیاسات پھر اصلی و تبغی ہو سکتے ہیں، لیکن ان کی تصدیق معروضی ہوتی ہے، کیونکہ اصلی و تبغی نظریات قابل مشاہدہ واقعات کی پتھری پر پرکھے جاتے ہیں۔ ان میں سے معروضی و موضوعی دونوں قسم کے استقرائے ضروری ہوتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو نظر انداز کرنے سے سائنسنگ طریقہ ناقص ہو جاتا ہے۔ پھر سب سے آخر میں افعال و کردار کے خارجی مظاہر کی تاویل فاعلی تجربے کی صورت میں ہوتی ہے۔ جو استقرائے ایک طریقہ سے حاصل ہوتے ہیں، ان کی توجیہ و تشریح ان استقرائے کی روشنی میں کرتی پڑتی ہے، جو دوسرے طریقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

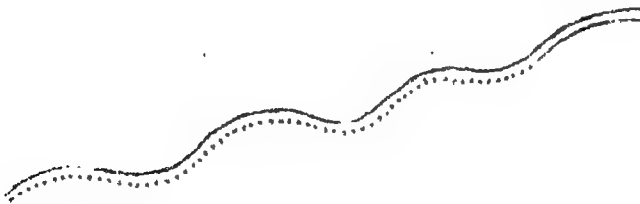
میری خواہش یہ ہے، کہ یہ تمام تفسیر بالکل صاف ہو جائے۔ لہذا میں شکلوں کے ذریعے سے اس کی توضیح کروں گا پہلی شکل (شکل) میں خط ج ان افعال، فعلیتوں، اور خارجی مظاہر کو ظاہر کرتا ہے، جو خود ماہر نفسیات کے علاوہ اور ہستیوں، یا اجسام کی طرف سے پیدا ہوتے ہیں، خط ص ط شعور کے ان احوال کو مستحضر کرتا ہے، جن کا بلا واسطہ علم سوائے خود ماہر نفسیات کے اللہ

کسی کو نہیں ہو سکتا۔



شکل ۷

اس شکل سے یہ دکھانا مقصود ہے، کہ ص ط کی بنا پر ب ج کی خارجی تاویل کے لئے خارجی استقراء اور داخلی استقراء کو کس طرح ملانا چاہئے۔
دوسری شکل (شکل ۸) کا منحنی زیر تحقیق جائزہ ہستیوں کو ظاہر کرتا ہے، جن میں خود ماہر نفسیات بھی شامل ہے، اور دیگر اجسام بھی۔ اوپر کا خط جماعتی خارجی پہلو کو ظاہر کرتا ہے، اور نیچے کا نفسی داخلی پہلو کو۔ ماہر نفسیات اوپر کے تمام خط کی استقرائی تحقیق



شکل ۸

کر سکتا ہے، لیکن نیچے کے خط کا صرف وہ حصہ استقرائی مطالعہ میں داخل ہو سکتا ہے،

جو مسلسل ہے، کیونکہ یہ خود مابہر نفسیات کے باطنی شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ نقطہ وار خط دیگر اجسام کے ذہنی اعمال کو مستحضر کرتا ہے، اور اس کی تاویل منہجی کے معلوم حصہ کی بنیاد پر صرف اتنا جا ہو سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تاویل صرف ان فاعلی استقرآت کی بنیاد پر ممکن ہے، جو مطالعہ یاطن سے حاصل ہوئے ہیں۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے، کہ استقرآت کا ایک مجموعہ، دوسرے مجموعہ کے مقابلے میں، زیادہ اہم ہے، کیونکہ دونوں کے دونوں لازمی و ضروری ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ موضوعی استقرآت خارجی مظاہر کی نفسیات کے مقابلے میں بعض حیثیتوں سے زیادہ نازک، دقیق، اور شکل ہوتے ہیں۔ اس میں بھی کلام نہیں، کہ غلط افروضات اور غیر واضح تعلیمات زیادہ تر ذہنی اعمال کے گرد اکبر جمع ہوتے ہیں، نہ ان کے جہانی مظاہر کے گرد۔ پھر اس میں شک کی گنجائش نہیں، کہ نفسیات متقابلہ کے مابہر کی باقاعدہ تعلیم و تربیت میں فاعلی پہلو، خارجی پہلو کے مقابلے میں، کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا نفسیات حیوانات میں بھی وہی طریقہ تاویل کارگر ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی میں کام آتا ہے؟ کیا حیوانیاتی نفسیات کا متعلم متعلم مطالعہ باطنی، یا موضوعی تحلیل، یا استقرآت میں اس باقاعدہ ترتیب سے بے نیاز ہو سکتا ہے، جو نفسیات انسانی کے متعلم کے لئے ضروری ہے؟ میرا دعویٰ ہے، کہ وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ میرا خیال ہے، کہ تاویل کی جو صورت شکل، میں دیکھائی گئی ہے، وہ نفسیات حیوانی نفسیات انسانی دونوں پر نال اطلاق ہے۔ مجھے تجویز علم ہے، کہ اکثر اشخاص اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ وہ حیات حیوانی کے خارجی مطالعہ سے حیوانات کے نفسی اقواء کے متعلق براہ راست نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ عقیدہ نفسیات کے طریقوں سے لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ بغیر انسانی کے یوں بھی کہا جاسکتا کہ یہ اس طریقہ سے لاعلمی کا نتیجہ ہے، جس کو وہ خود غیر شعوری طور پر اختیار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ضرورت صرف اس بات کی ہے، کہ نہایت احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے اور جن افعال کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ان کی توجیہ سب سے زیادہ طبی طریقہ سے کی جائے یہاں سب سے زیادہ طبی طریقہ، اس طریقہ کے مترادف ہے، جس سے ہم انسانوں کے افعال کی توجیہ کرتے ہیں۔ اور انسانی افعال کی توجیہ اس افروض کی بنیاد پر کی جاتی ہے،

وہ سبب بعینہ ان ہی محرکات و مہیانات کا نتیجہ ہیں، جن سے خود ہمارے افعال پیدا ہوتے ہیں اس طرح یہ لوگ جن کا خیال ہے کہ ان کے نتائج بلا واسطہ استقرار سے حاصل ہوتے ہیں، دراصل غیر شعوری طور پر عین اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں جس کو وہ ہنگامہ رد کر چکے ہیں۔ منطقی صورت میں لائے جانے کے بعد، ان کا دعویٰ یہ رہ جاتا ہے کہ اس ذہن کا مطالعہ جس کی بناء پر وہ ذہنوں کی غیر شعوری طور پر تشریح کرتے ہیں، اگر گمراہ کن نہیں، تو غیر لازمی ضرور ہے۔

اب مجھ کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غلط عقیدہ (میرے نزدیک یہ عقیدہ غلط ہی ہے) کی بنیاد متضمن و مقدر اقراض ہے، کہ جوابات عملی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہے، اور ہی علمی مقاصد میں بھی کفایت کرتی ہے۔ تمام کامیاب مرد اور عورتیں فطرت انسانی کے متعلق اتنا علم حاصل کر لیتی ہیں، بلکہ ان کو حاصل کرنا پڑتا ہے، جو معاشرتی حالات اور ذمہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے۔ تحلیل میں بہت زیادہ احتیاط اور باریکی، اور تشریح میں بہت زیادہ موثرگانی، عملی مقاصد کے لئے مفید ہونے کی بجائے مضر ہوا کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ کام کرنے والے اشخاص ماہر نفسیات کو محض نظریہ ساز سمجھتے ہیں، اور اس لئے اس کو شبہ نظر وں دیکھتے ہیں۔ اسی طرح علمی سیاسیات کا ماہر اجتماعیات و معاشیات کے ماہرین کو شبہ نظر وں سے دیکھتا ہے۔ انجینیر ماہرین طبیعیات کے دقیق نظریوں کو ان ہی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ وصات کی کانوں میں کام کرنے والا شخص ماہر کیمیا کے دقیق طریقوں، اور عالمانہ قیاسات، کی طرف کنکلیوں سے دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر کام کرنے والا شخص علما کے نتائج کو تو استعمال کرتا ہے، لیکن طبعی منظرہ کی جو نفس و لطیف تاویل وہ کرتے ہیں، اس کو نظر سے سے زیادہ وقعت نہیں دیتا۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات کے افعال کو ایسے ذہنی اعمال کا نتیجہ سمجھنا جو انسان کے ذہنی اعمال کے بالکل مشابہ ہیں، عملی ضروریات کے لئے بالکل کافی ہے۔ جو لوگ محض شوقیہ، یا بچہ کشی، یا سدھائے، کے لئے جانور پالتے ہیں، وہ اپنے اپنے مقاصد کے لئے ایک، عالم، خام، اور مروج تاویل و تشریح کو کافی پاتے ہیں، اور ان کو یہ معلوم کر کے یقیناً اور طبعاً تعجب ہوتا ہے، کہ جو تشریحات ان کے مدت مدید کے بتحریر میں

صحیح ثابت ہوئی تھیں ان کو ماہر نفسیات نظر ثانی اور تصحیح کا محتاج سمجھتا، اور بتاتا ہے۔ سائنس کے عقلی پہلو، یعنی طبعی مظاہر کی تشریح و تاویل کی کوشش، کے طریقوں اور غایات و مقاصد سے یہ بالکل ناواقف ہوتا ہے۔ یہ سائنس کو عام طور پر عملی افادات کا بے دھام کاغذ سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ جب علماء اس سے کہتے ہیں، کہ جو تشریحات و توضیحات روزمرہ زندگی کے عملی مقاصد کے لئے کافی ہوتی ہیں، وہ زیادہ باریک اور دقیق علمی تشریحات کے لئے بالکل کفایت نہیں کرتیں، تو وہ اگر ہونٹ نہیں پچکتا، تو ہنس ضرور دیتا ہے۔ کچھ بھی ہو، میری خیال تو یہ ہے، کہ جو شخص جانوروں سے عملی مقاصد کے لئے دلچسپی رکھتا ہے، وہ بغیر کسی نقصان کے نفسیاتی طریقوں اور نتائج سے ناواقف رہ سکتا ہے۔ لیکن جو شخص حیوانات کے نفسی قواریر علمی بحث کرنا چاہتا ہے، اس کو ان باتوں سے ناواقف نہ رہنا چاہئے۔ کام کرنے والے شخص کے لئے مشاہدہ کی صحت، اور اس مشاہدہ کی بنیاد پر تقاطع استقرار، بہت زیادہ اہم ہے اور نفسیاتی تشریح کی صحت شانوی حیثیت رکھتی ہے۔ لیکن علمی تحقیق کرنے والے کے لئے نفسیات کا کلی اور صحیح علم کم از کم اتنا ہی اہم ہے، جتنا کہ خارجی مشاہدہ +

اکثر لائق اور قابل اشخاص حیوانات کے افعال و عادات کا صحیح مشاہدہ کرنے والے، مشاہدے کے نتائج کو قلمبند کرنے کے لئے موزوں ہیں، لیکن بد قسمتی سے وہ نفسیات سے اتنی کافی واقفیت نہیں رکھتے، کہ وہ اس مسئلہ کے نفسیاتی پہلو پر بحث اور غور کر سکیں۔ ایک ماہر حیاتیات شاہزی ماہر نفسیات ہوتا ہے۔ لہذا ہمارے مشاہیر علماء طبعیات کے قابل ستائش مشاہدات کے باوجود ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے نفسیاتی نتائج اس پائے کے نہیں، جیسے کہ حیاتیات میں ان کے نتائج ہوتے ہیں +

حیوانی نفسیات کے مطالعہ میں، بحیثیت اس کے یہ علمی تحقیق کی ایک شاخ ہے، لازمی ہے، کہ صحیح مشاہدہ، اور حیوانات کے حیاتیاتی تعلقات کا پورا پورا علم، ہمیشہ زمانہ حال کی نفسیات کے طریقوں اور نتائج کی معرفت نامہ کے روشن بدوش پایا جائے۔ مسئلہ نفسیاتی اصول کی روشنی میں ان واقعات کی تشریح، جن کا مشاہدہ کیا گیا ہے، تنہا بار آور طریق کار ہے +

ان اصول میں سے بعض پر تو ہم غور کر چکے ہیں، اور بعض پر آگے چل کر غور کریں گے لیکن ایک اساسی اصول ایسا ہے جس کی بحث پر اس باب کا خاتمہ ہوتا ہے۔

یہ اصول اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ "اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسی قوت کی کارفرمائی سے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔"

اس اصول پر بہت سے اعتراضات ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں کوئی بھی وقیع نہیں ہے۔ سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس سے حیوانات کے ساتھ بے انصافی ہوتی ہے۔ کیا یہ ہے انصافی نہیں، کہ ہم اپنے دوست کے افعال کو ادنیٰ درجے کے محرکات کا نتیجہ کہیں مالاںکہ بہت ممکن ہے، کہ یہ اعلیٰ درجے کے محرکات سے پیدا ہوئے ہوں؟ اگر یہ واقعی نا انصافی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اسی ملوک کو بے زبان جانوروں کے لئے جائز رکھیں اور ان کے لئے وہ طریقہ متروک کر دیں، جو انسانوں کے لئے استعمال کرتے ہیں؟ جواباً کہا جاسکتا ہے، کہ اول تو جس بات کو ہم ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اسی کو یہ پہلے ہی فرض کر لیتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے، کہ حیوانی نفسیات کی حدود کا تعین کی جائے۔ یہ فرض کر لینا کہ ایک معلومہ فعل ادنیٰ یا اعلیٰ قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور یہ کہ مگر ارکان قبائل میں سے مومن الذکر کو اختیار کرنا زیادہ قرین انصاف ہے، گویا اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم کر لینا ہے، اور اسی کے وجود کو ہم کو ثابت کرنا ہے۔ ہمارے دوست کی مثال میں چار کے پاس کافی وجوہ یہ باور کرنے کے لئے موجود ہیں، کہ فلاں کلام اعلیٰ محرک کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یا ادنیٰ کا۔ اگر چارے پاس یہ باور کرنے کے لئے کافی وجوہ موجود ہیں، کہ حیوانات میں بھی ادنیٰ و اعلیٰ قوا ہوتے ہیں تو مسئلہ باقی ہی نہیں رہتا اور بحث ختم ہو جاتی ہے، اس کے بعد ان کے افعال کو کسی ایک کی طرف منسوب کرنا بہت زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں شک نہیں، کہ یہ انصاف علیٰ معاشرتی زندگی میں تو بہت مرغوب ہے، لیکن انتقاد علیٰ تحقیق کے متفقیات کے بالکل منافی ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست کے افعال کی غیر مضفانہ تادیل سے بہت ممکن ہے، کہ ہم اس کی اخلاقی سیرت کا بالکل غلط اندازہ لگائیں، اور اس طرح اس کے ساتھ ظلم کریں، لیکن حیوانات کے قوار کی غلط تادیل سے یہ برے نتائج کسی صورت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتے +

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیر بحث اصول کو اختیار کرنے سے بہت ممکن ہے کہ

مظاہر زیر تحقیق کی سادہ ترین توجیہ نظر انداز ہو جائے۔ حیوانات کی اعلیٰ فعلیتوں کی سادہ ترین توجیہ یہ ہے، کہ وہ عقل، یا معقول فکر کا بلا واسطہ نتیجہ ہیں، نہ یہ کہ یہ محض فہم، یا اعلیٰ احساسی تجربے، کے ملتف نتائج ہیں۔ اس میں شک نہیں، کہ اکثر اوقات یہ توجیہ معادہ معلوم ہوتی ہے، اور اس کی ظاہری سادگی ہی کی وجہ سے اکثر اشخاص اس کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن توجیہ کی سادگی اس کی صحت کی یقیناً ضامن نہیں ہو سکتی۔ مالم عضوی کی تخلیق کی وجہ، کہ یہ تخلیقی کن کا نتیجہ ہے، بہت سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس کے کہ اس کو ارتقاء کا نتیجہ کہا جائے۔ جبلت، اور عقل کی ابتدائی صورتوں کو موروثی عادت کہنا ان کی بہت زیادہ سادہ توجیہ ہے، بہ نسبت اس توجیہ کے جو کہ اکثر دانشمندان نے اس کے بجائے پیش کی ہے۔ ان تمام اور ان کے علاوہ اور بہت سی مثالوں میں سادہ ترین توجیہ کو سائنس نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ حیوانی فعلیت کے مظاہر کی توجیہ کی سادگی، کہ یہ عقلی اعمال کا نتیجہ ہے، صرف اس افراط پر تسلیم کی جاسکتی ہے، کہ حیوان کی ذہنی ساخت اتنی ہی ملتف ہے۔ لیکن ذہنی ساخت کے اس التفاف کو بغیر سختہ، صحیح و سلیم استقراء کے فرض کرنا علمی طریق کار کو خیر باد کہنا ہے۔

لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ آخر وہ کون سی منطقی بنا رہے، جس پر یہ اصول بنی ہے؟ اگر یہ سچ ہے، کہ حیوانی ذہن کی تشریح صرف ذہن انسانی کے علم کی روشنی میں ہو سکتی ہے تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس طریق تشریح کو آزادی اور کشادہ دلی کے ساتھ اور پوری طرح، استعمال نہ کریں؟ کیا ایسا کرتے سے انکار تینا نقص بیانی کے ہم معنی نہیں؟ کیونکہ ایک طرف تو ہم کہتے ہیں، کہ ذہن انسانی ایک کنجی ہے جس سے ذہن حیوانی کے خزانہ کھولے جاسکتے ہیں، اور دوسری طرف ہم متغیہ کرتے ہیں، کہ اس کنجی کو مختلف طریقہ سے استعمال کیا جائے۔ اگر ہم کو اس کنجی کے استعمال سے سرفراز نہیں، تو ہم اس کو دونوں صورتوں میں، بغیر کسی شرط و اختلاف کے کیوں نہ استعمال کریں؟

یہ تنقید صحیح ہوتی، بشرطیکہ ہم اس پر ارتقا کو نظر انداز کر کے بحث کر رہے ہوتے۔ یہاں ارتقا ہمارا پہلا مفروضہ ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ (۱) چند متبادلات

بدرج اجماع دئے ہوئے ہیں، جن کی حیوانی ساخت، اور اس ساخت سے متعلق فعلیتوں کا انتفاع بھی ثباً بعداً روز افزوں ہے۔ (۲) یہ مسلم ہے، کہ حیوانی انتفاع کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ذہنی، یا نفسی انتفاع کی بھی زیادتی ہوتی ہے۔ (۳) یہ بھی منظور ہے، کہ حیوانی انتفاع، اس سے متعلق فعلیتوں کا انتفاع، اور متلازم ذہنی، یا نفسی انتفاع، اس وقت تک انسان میں کثیر ترین ہے۔ (۴) یہی اصلی مسئلہ ہے۔ یعنی اس درجہ کی پیمائش کرنا، جہاں تک ایک خاص جسم نے ترقی کی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ہم بحیثیت انسان کے اس بات پر مجبور ہیں، کہ حیوان کے نفسی درجہ کی پیمائش اس ذہن سے کریں، جس کے علاوہ کسی اور ذہن سے ہم کو بالراست وایت نہیں ہو سکتی۔ ہمارے مراد ذہن انسانی سے ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ اس پیمانہ کو استعمال کس طرح کیا جائے؟

ظاہر اس کہ تین طریقے ہیں، جن کو شکل ۹ میں دکھایا گیا ہے۔ فرض کرو کہ جب انسان کا نفسی درجہ ہے، اور اعداد ۲، ۳، ۴ اس کے ذہنی ارتقاء کے متصادق قرار دیا جائے، ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ج ۱ اور ج ۲ دو حیوانات ہیں جن میں سے ہر ایک کے نفسی قد کی پیمائش کرنی ہے۔ اس پیمائش کا ایک طریقہ طویل قیاسی سطحات ہے، جسکی رو سے۔ ہر قوت یا درجہ کی قیمت غیر متغیر ہے۔ شکل کو دیکھتے سے معلوم ہوتا ہے کہ ج ۱ بھی تک (۳) یا اعلیٰ ترین قوت کی ابتدا کی بھی نہیں ہو چکا اور ج ۲ بھی دوسرے درجہ میں داخل ہوا ہے۔ اسی پیمائش کا دوسرا طریقہ متساوی تخفیف متساوی ہے۔ اس کی رو سے ج ۱ اور ج ۲ دونوں میں تینوں قوام موجود ہیں، اور ان کی باہمی نسبت بھی وہی ہے، جو ج ۱ میں ہے، لیکن ان سب میں متساوی تخفیف ہوئی ہے۔ پھر تیسرا طریقہ اسی پیمائش کا طریقہ اختلاقی ہے۔ اس کے بموجب ۲، ۳، ۴ میں سے کوئی قوت ج ۱ یا ج ۲ میں ہے، اس قوت کی ترقی کے مقابلے میں، رتہ یا گھٹ سکتی ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ ج ۱ ایک کتے کا نفسی درجہ ہے۔

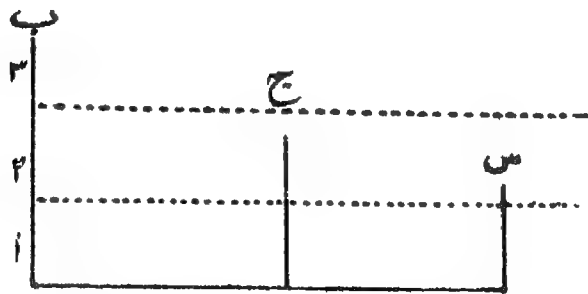
۱۔ Method of Levels

۲۔ Method of Uniform Reduction

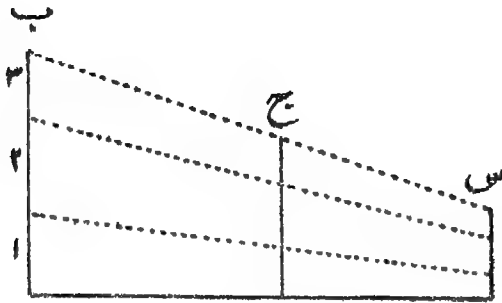
۳۔ Method of Variation

اب پہلے طریقہ تشریح کے مطابق اس میں ادنیٰ ترین قوت (۱) اسی درجہ تک ہے جس درجہ تک کہ انسان میں ہے (۲) قوت کے لحاظ سے وہ انسان سے ذرا کم ہے (۳) اس میں بالکل غائب ہے۔ دوسرے طریقہ تشریح کی رو سے اس میں انسان کے تمام قوا پائے جاتے ہیں، لیکن ذرا کم درجہ میں۔ تیسرے طریق تشریح کے بموجب ادنیٰ ترین قوت میں وہ انسان سے بہت آگے ہے، اور باقی کے دو قوا مختلف درجوں میں کم ہو گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تین قوا (۱، ۲، ۳) کا تشریح کے طریقوں کی توضیح کے علاوہ اور کوئی مصرف نہیں۔

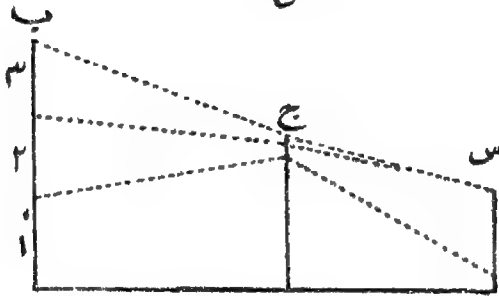
اصول ارتقاء کی بنیاد پر ہم کو اس بات کی امید رکھنی چاہئے کہ جو ذہنی قوا و شاذ و العیقا کے لئے مفید ہیں، ان میں، حالات زندگی کے مطابق ترقی ہوگی۔ لہذا میرے نزدیک تیسرا طریقہ جس کو میں نے ”طریقہ اختلاف“ کہا ہے، بدائیت و اوقات کے زیادہ مطابق ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کہ ہم خارجی مشاہدے (اور مشاہدے کی یہی تہما صورت ہے) کے لئے ممکن ہے) سے اندازہ لگا سکتے ہیں واقعہ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ جو عادات اور عقل کے مشاہدہ کرنے والوں میں سے شکل ہی سے کوئی ایسا ہوگا، جو طریقہ اختلاف کو بحیثیت اس کے اختیار کرنے میں تامل کرے گا، کہ یہ سب سے زیادہ مزج اور عقلی طریق تشریح ہے۔ لیکن قابل توجہ امر یہ ہے کہ یہ سب سے زیادہ مزج بھی ہے، اور سب سے زیادہ شکل بھی۔ طریقہ سطحات کے مطابق کتاباں لکھ میری طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس میں میری پہلی قوت موجود نہیں۔ طریقہ تخفیف مساوی کے مطابق وہ بالکل میری



طریقہ سطحات



طریقہ تخفیف متساوی
شکل ۹



طریقہ اختلاف
شکل ۱۰

طرح پچھلے اختلاف صرف یہ ہے کہ اس کے قواء اتنے ترقی یافتہ نہیں، جتنے کہ میرے میں لیکن طریقہ اختلاف میں اختلافات کے اندازہ کرنے میں غلطی کے بہت زیادہ امکانات ہیں۔ تینوں طریقوں میں سے آخری طریقہ میں انسانی حالات کی طرف کمترین اشارہ ہے، اور اسی لئے مشکل ہے۔

جس شکل میں طریقہ اختلاف دکھایا گیا ہے، اس میں اعلیٰ ترین قوت (۳) میں میں ٹکڑے، یعنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ اصول ارتقاء کے منافی ہے، کیونکہ اعلیٰ اصناف میں کسی قوت کے ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ادنیٰ اصناف میں اس کے جراثیم پائے جائیں گے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اس اعتراض پر قائم رہ سکتا ہے، کہ ادنیٰ قواء سے اعلیٰ قواء کا ارتقاء ناممکن ہے۔ جو قائلین ارتقاء اس اعتراض کو صحیح مانتے ہیں وہ منطقی طور پر مجبور ہیں، کہ وہ باتوں میں سے ایک پر اعتقاد رکھیں۔ ورنہ یا تو یہ مانیں کہ زمین

اور تمام جانوروں میں وہ تمام قواء ہوتے ہیں جو انسانوں میں ہیں، لیکن بلحاظ درجہ وسعت کم ہیں، اور پھر حیوانی نفسیات کی تشریح طریقہ تخفیف سے کریں (اگرچہ ضروری نہیں، کہ یہ تخفیف تساوی ہو)۔ یا (۲) اس کو تسلیم کریں، کہ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں اعلیٰ قواء طبعی ارتقا کے علاوہ کسی اور طریقہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں بذات خود اس اقراء کو بھیج تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں۔ البواب آئندہ میں میرے کام ایک حصہ یہ بھی ہوگا کہ یہ دکھاؤں کہ فطری ترقی کے ادنیٰ پہلو کس طرح اعلیٰ پہلوؤں میں منتقل ہوتے ہیں +

اگر یہ ایسا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن ہے، کہ حیوان کسی ایسے درجہ میں پہنچ جائے اور فنی قواء اعلیٰ میں منتقل نہیں ہوئے، اور اس وجہ سے ہم منطقی طور پر ان اعلیٰ قواء کے وجود سے انکار پر مجبور ہوں، تا وقتیکہ ان کے وجود کے ایجاب، کے لئے قوی دلائل ہمارے پاس موجود نہ ہوں۔ دوسرے الفاظ میں ہم مذکورہ بالا اصول کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، یعنی یہ کہ اگر کسی فعل کی توجیہ کسی ادنیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی سے ہو سکتی ہے، تو اس کی توجیہ کسی اعلیٰ نفسیاتی قوت کی کارفرمائی کے نتیجہ کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔

اس بیان اور گزشتہ تمام بحث میں لفظ "قوت" کا استعمال شاید صحیح نہیں، اس لئے کہ یہ گمراہ کن ہے۔ اگر قارئین کا خیال ہو، کہ یہ لفظ "قوائی نفسیات" کی یاد تازہ کرتا ہے، جس میں ہر قوت علیحدہ اور متعین خود مختار حلقہ اثر رکھتی ہے، تو اس کو چاہئے کہ مذکورہ بالا بیان کو اس طرح پڑھے۔ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان نفسی اعمال کی صورت میں ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ارتقا و ترقی کے پہلے مدارج پر ہیں، تو اس فعلیت کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال کی صورت میں نہ ہونی چاہئے۔ لیکن اس قانون کی وسعت کا اندازہ کرنے میں غلطی سے محفوظ رہنے کے لئے یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اگر ہمارے پاس اس بات کی شہادت موجود ہو، کہ حیوان زیر تحقیق میں اعلیٰ اعمال واقع ہوتے ہیں، تو یہ قانون کسی خاص فعلیت کی، اعلیٰ اعمال کی بناء پر تشریح سے منع نہیں کرتا۔

بابِ ہیم

تلمیح اور تلازم

اب ہم کو پھر شعور کی لہر کی طرف عود کرنا چاہیے جس کی نوعیت پر مختصر بحث۔ ہم نے اپنی تحقیقات شروع کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں اگر کسی لمحے یعنی کسی مخصوص اُسب میں یہ ایک مرکب کل کی صورت میں ہمارے تجربے میں آتی ہے اور ہم صرف مطالعہ باطن اور تحلیلِ حتمی سے اس کو اس کے اجزاء ترکیبی میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اب ہم کو اس بار پر غور کرنا ہے کہ متعاقب مسلسل لمحات شعور کے کسی سلسلے میں لہر کی نوعیت اور ترکیب کس ذ سے پیدا یا متعین ہوتی ہے۔ اس باب میں ہم زیادہ تر لہر کی چوٹی یا شعور کے مرکز سے تعلق رکھینگے اور تحت شعوری حصے کو ایک حد تک نظر انداز کریں گے۔

فرض کر دو کہ ہم کسی بالغ کو سیر کے واسطے جاتے ہیں، اور وہاں کے مناظر میں اپنے آپ کو گم کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں بھولوں کا رنگ و بو اور جڑیوں کا شور و غل شعور کی چوٹی کی تعیین کرتے ہیں، اور یہ تمام وہ تاثرات ہیں جو باہر کی طرف سے ہم کو محال ہوتے ہیں۔ واپس آنے کے بعد ہم کوئی کتاب لے کر مطالعہ کرنا شروع کر دیتے ہیں اس صورت میں شعور کی چوٹی کی نوعیت اور اس کی لہر کے راستے کی تعیین ان باتوں سے ہوتی ہے جو مصنف نے ہماری ہدایت یا فریج کے لئے لکھی ہیں۔ یا فرض کر کہ ہمارا دوست وہ تمام باتیں بیان کرتا ہے جو اس نے ہمارے غیر موجودگی میں کہی

یاسی ہیں اور ہم اس کے ان بیانات کو بغور سنتے ہیں تو اس کے الفاظ ہمارے شعور کی لہر کے راستہ کو معین کرتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں لہر کی چوٹی کی تعیین زیادہ تر باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن پہلی مثال میں یہ خارجی تسبیح براہ راست طبعی شے کی طرف سے ہوتی ہے اور بعد کی دونوں مثالوں میں یہ تسبیح بالواسطہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کچھ علامات اس میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ زبان یہ تحریری ہو خواہ تقریری وہ ذلیلہ ہے جس سے ہم اپنے دوست کے ذہن میں شعور کی تقریباً وہی لہر پیدا کر سکتے ہیں، جو خود ہمارے ذہن میں سے گزر رہی ہے یا گزر چکی ہے۔

اس کے برخلاف جب ہم بیٹھ کر کسی مسئلے پر غور و فکر شروع کرتے ہیں، اور ماحول کے تمام اثرات کو اپنے لئے باطل کر دیتے ہیں تو لہر کی تعیین باہر کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اس کی پیدائش اندر ہی ہوتی ہے +

لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ لہر کی تعیین باہر کی طرف سے ہوتی ہے یا اندر کی طرف سے تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے؟ کیا ذہن من حیث الذہن ممتد ہے یا گویا یہ کوئی مقام ہے کہ اس کے اندر اور باہر کی تعیین ہو سکتی ہے؟ یقیناً یہ کوئی ایسی چیز نہیں۔ جب ہم اس ضمن میں ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تو گویا ہم عارضی طور پر نفسی اعمال کو چھوڑ کر ان کے جسمانی لوازم سے بحث شروع کر دیتے ہیں۔ نفسی لہر وماغ کے قشر میں غالب مخیاضطرابات کا لازمہ یا ان کا شعور ہی پہلو ہوتی ہے۔ اب یہ مخیاضطرابات کسی وقت دو طریقوں میں سے ایک سے غالب کیے جاسکتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس غلبے کا کچھ حصہ تو ایک طریقے سے پیدا ہوا اور باقی ماندہ حصہ دوسرے طریقے سے۔ چنانچہ یہ غلبہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے اندر کی طرف آنے والے تنہجات معین ہو سکتا ہے۔ اسی کو ہم خارجی تعیین کہتے ہیں۔ یا ہو سکتا ہے کہ یہ تعیین سابقہ مخیاضطرابات کا نتیجہ ہو، یعنی موجود الوقت دماغی کوائف گزشتہ دماغی کوائف سے پیدا ہوں۔ یہ داخلی تعیین ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”داخلی“ و ”خارجی“ کی اصطلاحات صحیح منہول میں مخیاضطرابات قابل اطلاق ہیں اور یہ مخیاضطرابات مکرراتی اضطرابات کا متفرع ہے جو احوال شعور کا لازمہ ہیں۔ اگر یہ غالب اضطرابات قشر ہی کے گزشتہ اضطرابات کا نتیجہ ہیں، تو تعیین داخلی ہے اور اگر یہ ان تنہجات سے پیدا ہوئے ہیں

جو تشریحی حدود کے باہر سے آئے ہیں تو ہمیں خارجی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی تہج کا کام صرف یہ ہے کہ بعض داخلی اعمال کو جاری کر دے۔ باہر کی طرف سے جو تہج آتا ہے اس کی حیثیت سے اسے دیکھنا وہی ہے جو بدوق کی لمبی دبانے کی ہے جس طرح بدوق کی لمبی دبانے سے بدوق حل جاتی ہے اسی طرح اس خارجی تہج سے قشر میں اضطرابات پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ جب جسم کل کی طرف سیر کرنے جاتے ہیں تو آنکھ کا شکبہ، دماغی شعاعوں کو وصول کر کے تہجات پیدا کرتا ہے۔ ان تہجات کو درآئندہ اعصاب اندر کی طرف لے جاتے ہیں اور دماغی اضطرابات شروع ہوتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہم کو سیدان، دہشت، دریا پرند، دل وغیرہ کا شعور عورتا ہے۔ اسی کو ہم عام طور پر اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہم ان سب کو دیکھتے ہیں اور ہمارا یہ بیان بالکل صحیح ہوتا ہے لیکن نفسیاتی تحلیل کی زبان میں اس کو یوں کہا جائیگا کہ ہم احساسی تہجات وصول کرتے ہیں جن کی وجہ سے وہ کام ارتساعات اور بعض دماغی حالات ہمارے ذہن میں آتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک مخصوص آواز کوئل کی یاد دلاتی ہے اور دوسری

الوکی۔ اسی طرح ایک خاص بو گلاب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور دوسری جسمانی کو + جب ہم کچھ پڑھتے ہیں یا کسی تقریر کو سنتے ہیں تو احوال شعور ہوتی صورت میں تو مطبوعہ حروف (بصری تہجات) سے پیدا ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں ان آوازوں (سمعی تہجات) سے جو چارے کا لہجہ میں آتی ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں احوال شعور کی تلخیص خارجی ہے۔ لیکن ان احوال کی نوعیت کا انحصار داخلی حالات اور دماغی مرکز کی تنظیم پر ہوتا ہے۔ خارجی تہجات کی وجہ سے احوال شعور کے پیدا ہونے کو اولی تلخیص کر سکتے ہیں، اور تشریحی تغیرات کی وجہ سے خالصہ داخلی تعلیم کے لئے ثانوی تلخیص کی اصطلاح مخصوص کی جاسکتی ہے +

ہم پہلے اولی تلخیص کو لیتے ہیں۔ اس کے متعلق یہاں ہم کو صرف اس قدر کہنا ہے کہ ہم اس وقت اس عمل کی دقیق اور عمیق تحلیل نہیں کر سکتے اور اس لئے اس کو ہم تحلیل ارتساعات کے باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ ارتسام کی اصطلاح کو میں ہر جگہ اس کیفیت کے لئے استعمال کروں گا جو اولی تلخیص کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا نفسی لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ سر دست یہ خیال رکھنا کافی ہے کہ جو ارتسام ایک سادہ تہج یا بہت سے سادہ تہجات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس کی نوعیت دو باتوں سے یقین ہوتی ہے۔

(۱) موردی دماغی ساخت یا وہ ذہنی ترکیب جو اس ساخت کا لازمہ ہے۔ اور (۲) وہ تغیرات جو انفرادی تجربے کی وجہ سے اس دماغی ساخت یا ذہنی ترکیب میں پیدا ہوتے ہیں مختصر یہ کہ دماغ کی موجودہ حالت اور اس کا حالیہ طریق جواب کچھ تو موردی ساخت کا نتیجہ ہوتا ہے اور کچھ انفرادی اکتسابات کا۔ جہان تک کہ ارتسامات یعنی ان مرکزی احوال کو تعلق ہے جو سادہ درآئندہ مہجرات سے ذہن میں آتے ہیں یہ تمام ارتسامات تمام صحیح الذماغ اور صحیح الذہن افراد انسانی میں بہت زیادہ مشابہ یا تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں۔ چنانچہ طرح طرح میں اور میرا دوست چل رہے ہیں باوجود اس کی دونوں طرف لگی ہے کتے جو ہمارے آگے آگے بھاگ رہے ہیں سورج جو ڈوب رہا ہے وغیرہ ان سب کے جو ارتسامات میرے اور میرے دوست کے ذہن میں پیدا ہو رہے وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خارجی تسلیج سے پیدا ہونے والے احوال شعور ہم دونوں کے بالکل یا بعینہ ایک ہی ہوں حالانکہ ہم ایک ہی مقام کی میر کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم دونوں کا گزشتہ ذاتی تجربہ بالکل ایک نہیں رہا اور نہ ہم دونوں کی ذہنی ترکیب اور موردی دماغی ساخت ایک ہی طرح کی ہے۔ لیکن ایسی صورت میں فرق ارتسامات یا مرکزی احوال میں اتنا نہیں ہوتا، جتنا کہ ان ذیلی احوال میں جن سے نفسی لہر مرکب ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ارتسامات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں مگر ہم احوال شعور جن میں مرکزی ارتسامات کے علاوہ ذیلی احوال بھی شامل ہیں مختلف ہیں۔

اسی دوران سیاحت میں ہم دونوں ایک کتب فروش کی دکان کے سامنے سے گزرتے ہیں اور دونوں ایک ساتھ شروع بولنا کرتے ہیں قطع کلام کی معافی مانگ کر اپنے دوست سے کہتا ہوں کہ ابھی حال ہی میں اقبال کی ایک نئی کتاب نکلا ہے شائع ہوئی ہے۔ اس کے بعد اس سے دریافت کرتا ہوں کہ وہ کیا کہنے والا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ میں کہہ رہا تھا کہ اس کتب فروش نے ایک مرتبہ میرے ساتھ بڑی بد معاشی کی اور اس کے بعد وہ تمام قصہ بیان کر دیتا ہے۔ یہاں پر ایک ہی ارتسام ہے جو ادبی تسلیج کا نتیجہ ہے۔ اس ارتسام سے دو مختلف ذہنوں میں دو مختلف سلسلہ خیالات کا آغاز ہوتا ہے +

لیکن اس بحث میں آگے بڑھنے سے قبل ہم کو لفظ خیال کی تعریف کر دینی چاہئے۔ ہم کہ آئے ہیں کہ ارتسام کی اصطلاح ہم نے اس کیفیت کے لئے استعمال کی ہے جو ادنیٰ تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں یا لہر کی چوٹی پر آتی ہے۔ لفظ خیال ہم اس کیفیت کے لئے استعمال کریں گے جو ثانوی تبلیغ کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خیال ایک صاف اور واضح مثال ہو مثلاً کسی دوست کے چہرے کا خیال۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بالکل دھندلا ہو مثلاً کائنات کا خیال۔ خیال صاف ہو یا دھندلا یہ نفسی لہر کی چوٹی پر ہوتا ہے اور وہاں احساس کے راستے اور ادنیٰ تبلیغ کی مدد سے نہیں پہنچا، بلکہ گزشتہ دماغی اضطرابات کے نتیجے کے طور پر اور ثانوی تبلیغ کے ذریعہ سے یعنی یہ کہ کتب فخر و شہی کا ادنیٰ ارتسام میرے دوست کے ذہن میں بد معاشکی کا ثانوی خیال پیدا کرتا ہے اور میرے ذہن میں زبردست کجی کا ثانوی خیال ہو سکتا ہے، کہ ان خیالات کی وجہ سے اور خیالات بھی ذہن میں مخطور کریں اور اس طرح ثانوی تبلیغ کا ایک طویل یا مختصر سلسلہ قائم ہو جائے۔

ادنیٰ اور ثانوی تبلیغ کے درمیان صحیح حد فاصل قائم کرنا ایک حد تک مشکل ہے۔ مثلاً میں ایک آواز سننا ہوں جو موٹر کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ایسی حالت میں کیا یہ کہا جائیگا کہ ارتسام آواز کا ہے جو بعد میں اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جس کے لئے لفظ موٹر کی علامت مقرر ہوئی ہے؟ یا یہ کہ موٹر کے ارتسام کی طرف ادنیٰ طور پر اشارہ ہوا ہے؟ اس خاص مثال میں تو ہم مقدم الذکر بیان کو تسلیم کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ آواز موٹر کا خیال پیدا کرتی ہے۔ لیکن فرض کرو کہ میں جنگل میں ایک ٹیل لگاؤں کے صرف سینک دیکھتا ہوں۔ کیا میں یہ کہوں گا کہ وہ سینک اس ٹیل لگاؤں کا خیال پیدا کرتے ہیں جس کے وہ سینک ہیں؟ یا یہ کہ ٹیل لگاؤں کے صرف ایک حصہ سے جو بصری پہچات وصول ہو رہے ہیں وہ ٹیل لگاؤں کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتے ہیں؟ فرض کرو کہ یہاں بھی ہم مقدم الذکر بیان ہی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سینک کا ارتسام ٹیل لگاؤں کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر میں سر اور کاندھے تو دیکھوں

لیکن اس کی ٹانگیں اور بچھلا دھڑنہ دیکھ سکوں تو کیا کہا جائیگا؟ یہاں ہم یقین کے ساتھ کر سکتے ہیں کہ ہم کو گائے کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ ہمارے اس عقیدے کے مطابق مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر نیل گائے کا بہت چھوٹا حصہ دکھائی دے تو یہ ایک ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ ارتسام خود اس گائے کا خیال پیدا کرتا ہے۔ لیکن اگر بڑا حصہ نگاہ کے سامنے آئے تو یہ براہ راست نیل گائے کے ارتسام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ میں بہت زیادہ موٹنگائی کرنا نہیں چاہتا اور میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ اگر دو آدمی جن میں سے ایک تو نیل گائے کے شکار کا دھنی ہے اور دوسرا معمولی شہری اکھٹے کھڑے ہوں اور وہ سینک دیکھیں تو شکاری کے شعور کے مرکز میں تو نیل گائے کا ارتسام آئیگا اور دوسرے شخص کے ذہن میں کچھ دکھائی دے رہا ہے آہستہ آہستہ کسی چیز کے ارتسام کی صورت میں تبدیل ہوگا اور اس ارتسام کے بعد جانور کا خیال پیدا ہوگا۔ اس کے بعد وہ کہہ گا کہ میرے تو نیل گائے معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح کی سینکڑوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ادلی اور شانوی بیچ کے درمیان کوئی معین و مقرر حد فاصل قائم کرنا آسان کام نہیں۔ لیکن اگر ہم اس نادلی کو اختیار کرتے ہیں تو ہم کو تو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ارتسام میں تھوڑا یا بہت حصہ خیالی بھی شامل ہو سکتا ہے۔ ہم نیل گائے کے صرف سینک دیکھتے ہیں اور نیل گائے کا باقی حصہ قتل ہیہا کر دیتا ہے +

اب ہم اس مثال کی طرف عود کرتے ہیں جس میں کتب فروش کے ارتسام نے میرے اور میرے دوست کے ذہنوں میں خیالات کے دو مختلف سلسلوں کا آغاز کیا تھا سلسلوں کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ مشکل نہیں۔ خود دو عجم کے متعلق میں نے اپنے اور دوستوں کی زبانی بہت کچھ سنا تھا اور مجھے وہی میں اس کے متعلق بہت سے مضامین دیکھے تھے اور جس مقام پر میں تھا وہاں اس کتاب کا بہت چرچہ تھا۔ لہذا میرا ذہن اس کی طرف منتقل ہونے کا بہت قوی اور مستقل میلان رکھتا تھا۔ عین وہی زبان میں یوں کہا جائیگا کہ چونکہ مخصوص قشری مراکز جن کے اضطرابات شعور کی اس خاص صورت کو مستند ہیں پہلے ہی سے سرع الیتمج تھے۔ لہذا ان اضطرابات کو پیدا کرنے کے لئے صرف ذرا سے اشارہ کی ضرورت تھی۔ لیکن یہ ہے کہ تمام

سیر میں زبور و عجم کا خیال میرے ذہن میں چکر لگاتا رہا ہو۔ اس کے برخلاف میرے دوست کو اس کتب فروش کی بد معاملگی سے بہت نقصان پہونچا تھا، اور وہ ہر وقت اسی فکر میں غرق رہتا تھا۔ لہذا اس کو دیکھتے ہی میرے دوست کو اس کی بد معاملگی کا خیال آیا۔ اگر کوئی اور کتب فروش ہمارے ساتھ ہوتا، تو ممکن تھا کہ وہ اس خاص کتب فروش کے نفع یا نقصان کا ذکر کرتا +

اس تمام تقریر سے یہ واضح ہو جانا چاہیے، کہ ثانوی تلخیص میں نفسی لہر کے راستے کی سمت کی تعیین کے لئے قریبی دلچسپی یا غرض بہت اہمیت رکھتی ہے۔ ان قریبی دلچسپیوں یا غرض کے علاوہ بعض اغراض یا دلچسپیاں ہوتی ہیں، جو خود ہمارے، یا ہمارے اعزاء و اقربا یا ہمارے پیشے کی آئندہ حالت یا ہمارے گزشتہ کاموں کے نتائج وغیرہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان سب کو کم و بیش براہ راست خود ہم سے تعلق ہوتا ہے شعور کے ہر لمحے میں یہ دلچسپیاں یا اغراض یا تو لہر کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں یا نہایت آسانی سے اس جسم کا حصہ بنائی جاسکتی ہیں۔ شعور کے جاشے میں یا اس کے قریب، مستقلاً موجود رہتی ہیں۔ پھر ان کے علاوہ بعض عارضی دلچسپیاں ہوتی ہیں جن کو موجودہ فکر یا شغل سے تعلق ہوتا ہو، مثلاً شطرنج کی بازی سے، اس کتاب سے، جو ہم پڑھ رہے یا اس مسئلہ سے، جس پر ہم غور کر رہے ہیں۔ یہ دلچسپیاں بھی اس خاص وقت کی نفسی لہر کے بہت اہم اجزاء ہوتی ہیں۔ اگر ہم مقدم الذکر کو عام دلچسپی کہیں اور مونوا لڈ کر کو خاص دلچسپی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ثانوی تلخیص میں لہر کے راستے کی تعیین عام اور خاص دونوں طرح کی دلچسپیوں کے مشترک عمل سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک دلچسپی اور تلخیص پر بھی اثر کرتی ہے۔ مثلاً اگر ہم بال سنوارنے کے لئے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو بالوں کے سوا بچہرے کا اور کوئی حصہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ اگر وہ سے ہی بغیر کسی غرض کے آئینہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں تو تمام بچہرہ دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق صرف غرض یا دلچسپی کی وجہ سے پڑتا ہے۔ اگر ایک فلسفی اور ایک ماہر تاریخ دونوں مل کر سیر کو نکلیں تو فلسفی بہت سی وہ باتیں دیکھ اور سن لیتا ہے جن کی طرف سے تاریخ کا ماہر اندھا اور بہرہ رہتا ہے۔ شکستہ اور سمعی اعصاب دونوں کے پیچھے ہوتے ہیں لیکن ماہر تاریخ کے ذہن میں جو سخت شعوری اثرات ان پیچیدگیاں کے ہوتے ہیں وہ غالب نہیں ہو سکتے،

کیونکہ ان اثرات کو اس خاص مقام کی تاریخی اہمیت سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور یہ ماہترایح کے لئے بہت زیادہ دلچسپ ہے +

مختصر یہ کہ نفسی لہر کا راستہ دیکھنے سے معین ہوتا ہے اور یہ کہ ہماری دلچسپیاں ہمارے شعور کے حاشیہ میں برابر گردش کرتی رہتی ہیں۔ نفسی لہر کا گویا منتقل جسم ہوتی ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ لہر کا راستہ دیکھنے سے معین ہوتا ہے دراصل یہ کہنے کے برابر ہے کہ لحاظ شعور اور ج کے کسی سلسلے میں ج کی حالت لہر کی حالت لہر سے معین ہوتی ہے اور ج کی حالت لہر کی حالت لہر کی تعیین کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں دیکھیں داخلی اور ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کو لہر اپنے ساتھ لئے پھرتی ہے۔ یہ خارجی نہیں ہوتی اور نہ باہر کی طرف سے شعور کی لہر کی تشکیل کرتی ہے۔ مزید تحلیل کے بعد ہم اپنے اس عام بیان میں صرف اس قدر تبدیلی کر سکتے ہیں کہ ہم کو جسم لہر کے تحت شعوری احوال کے علاوہ ان مختلف ذریعہ شعوری عناصر کو بھی شامل کرنا چاہئے جو حاشیہ کے باہر دہلیز کے نیچے ہوتے ہیں۔ ہم پر اچانک کوئی مصیبت آ پڑتی ہے، لیکن اسی حالت میں ہم کو ایک جلسہ میں تقریر بھی کرنی ہے شروع شروع میں تو ہم کو اپنی تقریر کی طرف توجہ کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے لیکن تھوڑی ہی دیر میں ہم کو اس تقریر سے دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے متعلقہ خیالات شعور پر حاوی ہو جاتے ہیں اور ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی مصیبت کو بھول جاتے ہیں تقریر کے بعد ہم اپنی کامیابی کی وجہ سے خوشی خوشی اپنے گھر کی طرف روانہ ہوتے ہیں کہ اسی اثنا میں غیر شعور میں سے ایک خیال رونما ہوتا ہے اور ہم پھر اس رومو جاتے ہیں۔ اصل میں ہوا یہ تھا کہ تقریر کے جوش میں مصیبت کا خیال شعور کی دہلیز کے نیچے ہو گیا، لیکن جیسے ہی کہ وہ جوش ختم ہوا، تو پہلے تو یہ خیال تحت شعور میں آیا اور اس کے بعد شعور کے مرکز میں آکر نمایاں ہو گیا +

جو مثال ہم نے ناٹوی تلمیح کو واضح کرنے کے لئے لی ہے اس پر دوبارہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب فروش کا ارسام گزشتہ تجربہ نہ ہونے کی صورت میں نہ میرے ذہن میں زبردستی کا خیال پیدا کر سکتا ہے نہ میرے دوست کے ذہن میں بدعاطی کا۔ داخلی یا ناٹوی تلمیح صرف وہ راستہ اختیار کر سکتی ہے جو خارجی یا اولی تلمیح

نے قائم کیا ہے۔ ایک شخص پہلی پہلی مرتبہ دہلی کا لال قلعہ دیکھنے جاتا ہے۔ وہاں کا محافظ اس کو قلعے کی سرکراہ ہے اور اس کی تعمیر کا قصہ بیان کرتا ہے۔ اس طرح قلعے کو دیکھنے اور اس کی تعمیر کا قصہ سننے سے اس شخص کے ذہن میں خاص خاص احوال شعور پراہ راست پیدا ہوتے ہیں۔ بعد میں جب کبھی وہ لال قلعے کو دیکھے گا تو یہ تمام قصہ اس کو یاد آجائے گا۔ یعنی یہ کہ شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوگی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ اس کے ذہن میں صرف اس قصے کا اعادہ ہو بلکہ اس قصے کا بیان کرنے والا جس وقت کہ وہ قصہ بیان کیا گیا تھا اور جو سالانہ اس وقت تھا یہ تمام باتیں کم و بیش وضاحت کے ساتھ ذہن میں عود کر آئیں گی۔ پھر اسی سے مغفلوں کے وہ تمام قصے یاد آئیں گے جو اس محافظ نے اسی وقت بیان کیے تھے اور اس سے پروفیسر جدونا تھ سرکار کی کتاب کا خیال آئے گا اور غیرہ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ثانوی سطح میں شعور کی لہر اس گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے جو ذاتی تجربے کی ادنیٰ سطح سے قائم ہوا تھا۔ دو ارتسامات کے یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے ان ارتسامات میں ایک طرح کا رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ بعد میں صرف پہلے ارتسام کے ظاہر ہونے سے وہ خیال پیدا ہوتا ہے جو دوسرے کو مستحضر کرتا ہے۔ اس رابطہ کا نام تلازم ہے۔ لال قلعہ اور اس کی تعمیر کا قصہ ادنیٰ تجربے میں تلازم ہوتے ہیں۔ بعد میں لال قلعہ کو دیکھ کر اس تلازم کی وجہ سے وہ قصہ یاد آ جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ ثانوی سطح میں شعور کی لہر اپنے گزشتہ راستے کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے تاہم اس کا یہ اعادہ ناقص اور بہت محوڑی دور تک ہوتا ہے۔ ہر وقت اور ہر لمحہ یہ کسی اور قوی تر تلازم کی وجہ سے نئے راستے میں منتقل ہو سکتی ہے چنانچہ جب وہ شخص دوبارہ لال قلعے کو دیکھتا ہے تو اس کے ذہن میں خیالات کی ترتیب یہ ہوتی ہے: تعمیر کا قصہ، قصہ بیان کرنے والا، مغفلوں کے قصے، پسند و متنان کی تاریخ، پروفیسر جدونا تھ سرکار کی کتاب، اس کو ہم کسی طرح بھی خیالات کی گزشتہ ترتیب کی ہو بہو نقل نہیں کر سکتے۔ فی الواقع یہ بہت سی گزشتہ ترتیبات کے ٹکڑوں کا مجموعہ ہے +

اکثر عام اشیاء اس قسم کی ہوتی ہیں جن کا ہم کو مختلف حالات میں تجربہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اکثر عام الفاظ ہوتے ہیں کہ جن کو ہم مختلف مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی مثالوں میں اس عام لفظ کا تلامذہ صرف ایک ہی راستے میں قائم نہیں ہوتا بلکہ بہت سے اور متبادلاتوں میں قائم ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر انوکھا منظر، یا آواز، یا لفظ کے متبادلات اس قدر زیادہ اور اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ بلوغت کے زمانے میں یہ شعور کی لہر کی کسی خاص راستے کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے، اور اگر یہ ایسا کر سکتے تو ہماری مشکلات میں بہت اضافہ ہو جاتا۔ اگر فقرے کا ہر لفظ شعور کی لہر کو منہ دے راستے میں منتقل کر دیتا تو ہم فہمی مطالب کی بھول بھلیاں میں اپنے آپ کو گم کر دیتے۔ اگر فہمی سے ہم کو فہمی حد و گد کا خیال آئے، اگر مطالب دیوان غالب کی شرح موسوم بہ مطالب الغالب کا احیا کرے، اگر بھول بھلیاں سے دہلی کی بھول بھلیاں یاد آئے۔ اور اگر گم اس روپیہ کی یاد دلائے جو ہم سے گم ہو گیا ہے، تو اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ مذکورہ بالا فقرے کا آخری حصہ کسی قدر عسیر فہم بلکہ مہمل ہو جائیگا۔ بچہ کو لکھنا پڑھنا سیکھنے میں شروع شروع میں بھی وقت پیش آتی ہے، اور بچہ کی بے توجہی کی ایک وجہ یہ بھی ہوا کرتی ہے۔ اس کا سبب یہ محدود ہوتا ہے۔ لہذا الفاظ مخصوص متبادلات رکھتے ہیں جن کی وجہ سے توجہ آسانی سے منحرف ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سے ممکن متبادلاتوں میں سے کوئی خاص راستہ اس قسم کا نہیں ہوتا جس کو ذہن خلقت اختیار کرنے کی طرف مائل ہو۔ لہذا ذہن مذہب کی حالت میں رہتا ہے اور کوئی راستہ اختیار نہیں کرتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کسی ایک راستے کو اختیار کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ اب اگر صورت حال یہی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جب ہم کوئی فقرہ پڑھتے ہیں تو اس فقرے کا ہر لفظ ہمارے ذہن (شعور کے ہر لمحہ میں نفسی لہر کا موجودہ پہلو تجربی نفسیات کے لئے ذہن ہی کا مترادف ہے) کو اسی راستہ میں لے جاتا ہے جو مصنف کا ذہن اختیار کرتا ہے؟ اگر ہر لفظ کے متنوع متبادلات ہیں تو مصنف کے مخصوص متبادلات کس طرح ہمارے ذہن میں آتے ہیں؟ جو اصول اس سے قبل ہم وضع کر چکے ہیں، ان کے مطابق ان سوالات کا جواب دینا مشکل کام نہیں۔ بات یہ ہے کہ فقرے کا ہر لفظ قائم بالذات

نہیں ہوتا اور اس کی مدد سے جو کچھ ہمارے ذہن میں آتا ہے وہ نفسی لہر کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا شعور صرف اسی لفظ سے مرکب نہیں ہوتا جو مرکز میں ہے بلکہ یہ چند ان الفاظ کو بھی شامل ہے جو ابھی مرکز تک نہیں پہنچے اور وہ نصف یا زائد فقرہ بھی اس میں داخل ہوتا ہے جو اس سے قبل مرکز سے گزر کر شعور سے غائب ہو رہا ہے۔ اب چونکہ شعور کے متعاقب لمحات میں نفسی لہر مسلسل ہوتی ہے اس لئے کسی ایک لمحے میں اس کی تعیین اس نوعیت سے ہوتی ہے جو گزشتہ لمحات میں اس کی تھی۔ جب ہم کوئی لفظ پڑھتے ہیں تو اس کا مطلب تمام گزشتہ فقرہوں کے مطلب سے متین ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ہم اپنے وطن کی یاد میں محو ہو کر خیالات و تخیلات کا ایک سلسلہ قائم کرتے ہیں تو یہاں بھی ہر ایک خیال یا تخیل سے جو کچھ ہمارے ذہن میں ایک ایک اس کا انحصار پوری کی پوری نفسی لہر کی نوعیت پر ہوگا اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ خاص خیال یا تخیل جو شخص ایک لمحے کے لئے مرکز پر آتی ہے اس لہر کے بہت سے اجزائے ترکیبی میں سے ایک ہے۔ اگر ہم بھی اس مغالطہ میں پڑ جائیں کہ ہر ایک مخصوص خیال یا تخیل جس کو ہم تحلیل و جمعی سے علیحدہ کر سکتے ہیں فی الواقع باقی کے خیالات و تخیلات سے علیحدہ ہی تھا تو بہت خرابی اور فساد پیدا ہوتا ہے اور بہت سی غیر ضروری اور بالکل بے کار مشکلات پیش آتی ہیں۔ لہذا میں دوبارہ اس بات پر زور دیتا ہوں کہ کسی لہذا شعور میں نفسی لہر کے بہت سے عناصر ہوتے ہیں اور یہ کہ ایک حالت شعور بہت زیادہ ملطف اور مختلط اور ایک منفرد و مفصل خیال یا تخیل سے بہت مختلف ہوتی ہے۔

ہر حالت شعور یعنی ہر لمحہ شعور کی نفسی لہر اس قدر ملطف اور مختلط ہوتی ہے کہ بعینہ وہی حالت شعور کبھی بھی کسی شخص کے تجربے میں دوبارہ نہیں آتی جس صورت میں سرکوی ارتسام یا خیال ایک ہی ہوتا ہے وہاں بھی اس کا ماحول اور لہر کا ذیلی یا تحت شعوری حصہ مختلف ہوا کرتا ہے ہمارے گرد و پیش کی چیزیں بالکل ایک ہی طرح کی نہیں رہتی ہم خود روز بروز ماہ ماہ اور سال بسال بدلتے رہتے ہیں۔ ہماری مسلسل شخصیت ہمارے تمام تجربات کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے یہ تغیر کسی قدر حقیقی

اور قلیل المقدار ہی کیوں نہ ہو۔ ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ ہم اب وہ نہیں رہے جو پہلے تھے۔ ایک ہی لمحہ شعور کی نفسی لہر وہ اثرات چھوڑ جاتی ہے جو ہماری تمام آئندہ لہر کو بدل دیتے ہیں۔ اب اگر حالت شعور اس قدر متغیر ہے اور اگر دو احوال شعور شاذ ہی بعینہ ایک ہی طرح کے ہیں تو ایسے قوانین وضع کرنے کی کوشش جہن پران کی ہستی مشروط ہے تحصیل حاصل ہے۔ لیکن سائنس کے اور مسائل کی طرح یہاں بھی ہم طریق تحلیل کو استعمال کرتے ہیں اور نفسی لہر پر ہنگامہ داپسین ڈال کر اس کے اجزاء ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس طرح ان اجزاء اور اس کے طریق آغاز کے متعلق معلومات ہم پہونچاتے ہیں۔

اس تحلیل کی بنا پر تلازم کے بعض قوانین وضع کیے گئے ہیں۔

دو عام طور پر تسلیم کئے جاتے ہیں (۱) تلازم بالمقارنت اور (۲) تلازم بالمساوات ان دو پر بعض اوقات تیسرے کا اضافہ کیا جاتا ہے جس کو تلازم بالتقابل کہتے ہیں۔

قانون مقارنت ہمارے طریق بحث کے مطابق اس طرح بیان کیا جائیگا :-
اگر دو مرکزی احوال ب ا و ج بصورت ارتسامات متعاقب لمحات شعور میں تجربہ میں آئیں تو بعد میں ب بصورت ارتسام یا خیال پیدا ہو کر مشابہ ذیلی حالات میں ج کے خیال کو پیدا کرنے کی طرف مائل ہوگا۔

ابتدائی تجربے میں ب ا و ج اولیٰ تسلسلے سے معین ہوتے ہیں اور اس لئے دونوں کے دونوں ارتسامات ہیں۔ عام اور معمولی تجربے میں بجلی کی چمک کے بعد بادل کی گرج پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کا تجربہ نہ ہو تو مقدم الذکر میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے موخر الذکر کا خیال آئے۔ اس قسم کا تجربہ ہونے پر بجلی کی چمک کے ارتسام کے بعد بادل کی گرج کا خیال پیدا ہوگا بلکہ اغلب یہ ہے کہ یہ خیال اس ارتسام سے قبل ہی پیدا ہو جائیگا۔ اس طرح کی حالت کو اصطلاح میں قبل اور رک کہتے ہیں۔ بعد میں بجلی کی چمک کا خیال یہ کسی طرح بھی پیدا ہوا ہو بادل کی گرج کے خیال کا باعث ہوگا۔ میری ایک عورت دوست نے مجھ سے اپنے بچے کا ایک قصہ بیان کیا جو

کہ ایک دفعہ طوفان باد و باران کے بعد اس نے اپنے چھوٹے سے لڑکے کو سمندر میں طوفان کی ایک تصویر دکھائی جس میں ایک جہاز بھی تھا جس پر کچلی گڑبڑی تھی۔ اس بچے نے کچھ دیر تک اس تصویر کو بغور دیکھا اور اس بعد بے ساختہ دریافت کیا کہ یہ بادل گرجا کیوں نہیں؟ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ قانون مقارنت ب اور ج کے ابتدائی تعاقب کے متعلق کچھ نہیں کہتا۔ اس کا علم ہم کو تجربے میں ہوتا ہے یہ تعاقب طبعی بھی ہو سکتا ہے اور مصنوعی بھی۔ اس سے قانون تلازم کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اگر کارے تجربے میں ب کے بعد ج پیدا ہو تو بعد میں ب کے پیدا ہونے سے یہ ارتسام کی صورت میں پیدا ہو یا خیال کی شکل میں کج بھی بصورت خیال پیدا ہوگا۔

اب ان شرائط پر غور کرنا مناسب ہو گا جو ہم نے قانون مقارنت کے مذکورہ بالا بیان میں شامل کئے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ ب کے پیدا ہونے سے متشابہ ذیلی حالات میں ج پیدا ہوگا۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ کتب فردش کا ارتسام میرے ذہن میں فرجوعیم کا باعث ہوا اور میرے دوست کے ذہن میں بد معاشی کا۔ اس ارتسام کے ذیلی حالات یعنی اس کا ماحول دونوں صورتوں میں مختلف تھا۔ اسی وجہ سے ثانوی تسلیج مختلف ہو گئی۔ صرف متشابہ ذیلی حالات میں ب دیا سن کو پیدا کر گئی۔ یہ صحیح ہے کہ ذیلی حالات کبھی بھی ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے اور اگر ہوتے ہیں تو بہت شاذ۔ لیکن سائنٹفک طریقے میں ایک حکمی قانون کو بیان کرنے میں اس قسم کا افروض بہت عام ہے۔ چنانچہ حرکت کے پہلے قانون کا دعویٰ ہے کہ اگر جسم کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو اس کی حرکت یکساں اور خط مستقیم میں ہوگی۔ لیکن کوئی جسم اس طرح آزاد نہیں چھوڑا جاسکتا۔ یہ کہی بھی اپنے ماحول کے اثر سے پاک نہیں رہتا۔ یا وجود اس کے جو شخص سائنٹفک طریقے کو بخوبی سمجھ چکا ہے وہ اس بنیاد پر نوٹن کے قانون کو ناقص نہیں کہتا۔ اسی طرح متشابہ ذیلی حالات کے افروض کی بناء پر ہم کو قانون مقارنت کو ناقص نہ سمجھنا چاہئے۔

لیکن اس سے یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ قانون مقارنت بالفاظ عمومیست

حرکت کے پہلے قانون کے ہم مرتبہ ہے۔ قانون مقارنت میں ایک اور ضمنی افتراض ہے جو ہمیشہ جزئی طور پر صحیح ہوتا ہے۔ اس قانون میں ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا حافظہ بے فقور ہے۔ اس افتراض کی غلطی یا جزئی صحت ظاہر و باہر ہے۔ ہم بچے کو اچھی طرح یاد کرا دیتے ہیں کہ 8×8 سادی ہوتا ہے ۵۶ کے۔ دوسرے الفاظ میں 8×8 اور ۵۶ میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ سبق کے بعد ہم سوال کرتے ہیں، تو اس کا جواب صحیح ہوتا ہے لیکن ایک ہفتہ کے بعد 8×8 سے ۶ کا خیال نہیں آتا یعنی اس تلازم کا خاتمہ ہو گیا۔ جن لوگوں کا حافظہ کمزور ہے وہ شہادت دے سکتے ہیں کہ تلازمات اکثر متقل نہیں ہوتے بلکہ عارضی ہوتے ہیں۔ گزشتہ ہفتہ شعور کی جواہر نہایت آسانی سے ب۔ سے ج میں متقل ہوتی تھی وہ آج کسی اور راستے میں متقل ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ ب اور ج کا ربط ختم ہو گیا۔ لیکن تلازم کی بحث میں حافظے کے شرائط اور اس کے اسباب کی تفصیل بحث کو داخل کرنے سے خلط مبعث ہوئے لہذا ہم یہ لہذا یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ تلازمی روابط کی اضافی پائیداری اور دل تو ناقابل تغیر عضویاتی حالات پر موقوف ہوتی ہے۔ دیکھ لے بات اور ہر چیز کو چار و ناچار یاد رکھتا تھا اس کو اس سے مفرق تھا۔ ہم میں سے اکثر کو بھول جانے سے منع نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خاص قوت کے تعلق سے ان روابط کی اضافی پائیداری تین چیزوں پر موقوف ہوتی ہے (۱) ابتدائی تلازم کی قوت پر اور یہ قوت نتیجہ ہوتی ہے دلچسپی کا (۲) اس کے تکیا کی جلدت پر اور (۳) اس کی کثرت وقوع پر۔ لیکن سردمت ہم ان باتوں کو نظر انداز کرتے ہیں اور ایک کامل بے فقور حلقے کا وجود فرض کئے جاتے ہیں اگرچہ جب اس کے چل کر ہم کو معلوم ہو گا نسیان ہماری حیات ذہنی کی ایک حالت اور اس کی ترقی کی لازمی شرط ہے۔

تلازم کے عضویاتی سبب کا مناسب یا صحیح علم ابھی ہم سے بہت دور ہے۔ ایک خارجی بھیج ب ارتسام ج پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد ایک بالکل غیر متعلق بھیج می ارتسام د کا باعث ہوتا ہے۔ بظاہر ج اور د کے درمیان تعلق پیدا ہونے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اور اگر شعور کی مسلسل نہ ہوتی تو ان میں

کوئی نفسیاتی تعلق بھی نہ ہوتا۔ اس رو کے تسلسل کو فرض کر کے ہم متعاقب تہیجات کے اثرات کو ایک شکل کے ذریعے سے اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۰

اس شکل میں نقطہ د اور خط شعور کی رو کے سیلان کو ظاہر کرتا ہے۔ پہلے ج اور تمام ج باعث ہوتا ہے اور اس کے بعد پہلے ج اور تمام ج ہر پیداکرتا ہے۔ ج اور د کے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ لیکن شعور کی رو میں ان دونوں ارتسامات کے درمیان بعض اتصالات ہوتے ہیں۔ انہیں واقعات کے ذریعے سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔

لیکن ہم شکل (۱۰) محفوظ یا فی کل بھی سمجھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں نقطہ د داغ کی ان عصبی بافتوں کے وقوعات کے سلسلے کو ظاہر کرے گا جن میں ج اور د خارجی تہیجات سے معین ہوتے ہیں۔ یہاں ج اور ج کے مراکز کے درمیان رقبے ہوتے ہیں جن سے یہ دونوں مراکز ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں انہیں رقبوں کے عصبی تہیجات کی وجہ سے ان کے آپس میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ عصبی تہیجات ج اور ج کے مراکز کو باہم ملائے ہیں ان کے شعوری لوازم بھی ہوتے ہیں۔ یہ تسلسل خالص جہانی یا عضویاتی ہوتا ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ تسلسل کا دعویٰ صرف اس افراض کی بنا پر کیا جاسکتا ہے کہ شکل اشیا با انفا سہمائے، یعنی ان حقایق کو ظاہر کرتی ہے جو طبعی اور نفسی منظر پس پر وہ موجود ہوتے ہیں۔ اس سے مابعد الطبیعیاتی تصورات ہماری نفسیاتی بحث میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں۔

اب ہم کو پھر قانون تقارنت کی طرف عود کرنا چاہئے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس قانون کو پرکھیں بیان کیا ہے کے مطابق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وہ مرکزی احوال

ب اور ج شعور کے متعاقب لمحات میں واقع ہوں تو بعد میں جب واقع ہو کر مشاہدہ
ذیلی حالات میں سچ کا احیا کرنے کی طرف مائل ہوگی لیکن جس صورت میں کہ اس کو بالعموم
بیان کیا جاتا ہے اس کے مطابق قانون تقارنت اس سے اور زیادہ کا دعویٰ کرتا ہے۔
اس صورت میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ان دونوں ارتسامات میں سے کسی ایک
کے احیا سے دوسرے ارتسام کے خیال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ بیان ہمارے روزمرہ
تجربے کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ میں جنگل میں سیر کے واسطے جاتا ہوں اشنا سٹے
سیر میں میری نگاہ ایک عجیب و غریب جھاڑی پر پڑتی ہے اور میں اس کے بچوں
کو بغور دیکھنا شروع کرتا ہوں۔ بعد میں جھاڑی کو دیکھ کر مجھ کو اس کے پتے
کا خیال آتا ہے اور پتے کو دیکھ کر اس جھاڑی کا۔

یہاں اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ اگرچہ پتا جھاڑی کا ایک حصہ ہے تاہم کیفیت
ارتسامات یا خیالات کے یہ دونوں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں جب میں جھاڑی کو دیکھتا
ہوں تو یہ میرے شعور کے مرکز میں ہوتی ہے لیکن جب میں پتے کی طرف توجہ کرتا
ہوں تو جھاڑی اگرچہ میرے شعور میں ہوتی ہے لیکن یہ ذیلی بن جاتی ہے۔ مجھے
بھیڑوں کے ایک گھنے گھنے کی صرف ایک بھیڑ ایک بھیڑ کے لپٹم کے کچھ حصے یا بالوں
میں صرف ایک بال کا ارتسام (یا خیال) حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ تمام منفرد خیالات
ہیں جو متعاقب لمحات شعور کے مرکز میں آ سکتے ہیں اور ان کے آپس میں تقارنت
کی وجہ سے تلازم قائم ہو سکتا ہے۔ جس طرح جھاڑی سے پتے کا خیال آ سکتا ہے
اسی طرح بھیڑوں کے ایک گھنے سے فقط ایک بھیڑ کا خیال بھی آ سکتا ہے۔
پھر دونوں صورتوں میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کی ترتیب معکوس ہو سکتی ہے۔
اس سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ہم کو اپنے سابقہ بیان کو بدل دینا چاہئے اور یہ
کہنا چاہئے کہ لہری اپنے پہلے راستے کا اعادہ بھی کر سکتی ہے اور اس صورت میں
ج ہمیشہ ب کے بعد پیدا ہوگا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ راستہ الٹا ہو جائے۔ اس
طرح ب ج کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔

لیکن مجھ کو اس میں شبہ ہے کہ لہر کبھی فی الواقع اپنے راستے کو الٹتی ہے۔
اگر کسی ماہر موسیقی سے ہمارے گانا یاد دے فی کو بترتیب معکوس دہرائے کو کھاجائے تو

وہ اس میں پوری طرح کامیاب ہو جاتا ہے لیکن اگر ہم سے حروف تہجی کو بترتیب سکھوس دہرائے تو کہا جائے تو ہم دو تین قدم سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ وجہ اس اختلاف کی یہ ہے کہ باہر سوسیتی کے شعور کی لہر دونوں سمتوں میں چلنے کی عادی ہے اسی واسطے وہ اس تمام سلسلے کو کسی ایک ترتیب سے دہرا سکتا ہے۔ لیکن ہمارے شعور کی لہر ہمیشہ ایک ہی سمت میں چلتی ہے اس لئے ہم حروف تہجی کو کامیابی کے ساتھ صرف ایک ہی سمت میں دہرا سکتے ہیں۔

اکثر حالتوں میں جہاں دو خیالات میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کرتا ہے یا اغلب یہ ہے کہ دونوں خیالات باری باری شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی مثال میں ہم نے کہا ہے کہ جھاڑی سے ہم کو پتے کا خیال آ سکتا ہے اور پتے سے جھاڑی کا۔ یہاں جھاڑی اور پتے باری باری ہمارے شعور کے مرکز پر آتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا احیا کر سکتا ہے اور اس طرح لہر اپنے قدیم راستے کے صرف ایک حصے کا بغیر چلنے، اعادہ کرتی ہے۔ بہر صورت یہ قول تجربے کے مطابق معلوم نہیں ہوتا کہ تلیس کی ترتیب ہر صورت میں غیر اہم ہے ایک شخص عربی زبان سے کافی واقفیت رکھتا ہے لیکن وہ اس کو تحریر میں بہت کم استعمال کرتا ہے۔ اس کو اگر کوئی عربی لفظ دیا جائے تو اس کے اردو معنی تو فوراً بتا دیتا ہے لیکن اردو لفظ کے لئے عربی لفظ اس کے ذہن میں فوراً نہیں آتا۔ لیکن اگر وہ اس کو تحریراً اور تقریراً برابر استعمال کرتا رہا ہے تو یہ فرق مٹ جاتا ہے۔ یہاں تلازم کی ترتیب کم از کم خود میرے لئے بالکل غیر اہم نہیں۔ میرے نزدیک مناسب یہ ہے کہ قانون مقارنت کے بیان کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے اور جو حضرات لہر کے انوکاس کے قائل ہوں، وہ اپنے اس عقیدے کے مطابق اس کو بدل لیں۔

اب ہم تلازم بالماثلت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس قدر واضح معین اور وسیع الاطلاق نہیں جتنا کہ تلازم بالمقارنت ہے جس پر ہم اس وقت تک بحث کرتے رہے ہیں۔ اس کا قانون اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر دو مرکزی احوال شعور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، تو ایک

بصورتِ ارتسام، احیاء سے دوسرا بصورتِ خیال ہو د کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہاں لفظ مشابہت کا ابہام قابلِ غور ہے۔ اگر ہم سوال کریں کہ کس حیثیت سے مشابہ ہوں؟ تو جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ کسی حیثیت سے کافی مشابہت رکھتے ہوں لیکن مشابہت کی اس کفایت کو معین کرنا آسان کام نہیں۔ ہم اسی قانون کو ذرا بدل کر اس طرح بھی بیاں کر سکتے ہیں:- اگر دو احوال شعور میں مشترک عناصر ہوں، تو ان میں سے ایک کے اعادے سے دوسرے کا اعادہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم نہیں کہہ سکتے کہ قانونِ مماثلت کے مطابق اس اعادے کے لئے مشترک عناصر کی نوعیت اور مقدار کیا ہونی چاہئے۔

زید کی تصویر دیکھ کر ہم کہتے ہیں یہ خالد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہاں زید کے چہرے کی کسی چیز مثلاً ناک اور آنکھوں سے خالد کی ناک اور آنکھوں کے احیا ہوا۔ اس نوع کے تلازمات کو ہم بالعموم اس طرح بیان کیا کرتے ہیں کہ ”یہ فلاں چیز سے بہت ملتی ہے“ بلکہ غیر سے بہت ملتی ہے۔ ٹیڈی بانگل جوائی جہاز کی شکل کی ہوتی ہے۔ اس طرح کے تلازم کی مثالیں اس قدر عام اور مانوس ہیں کہ ان کو اور زیادہ بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان تمام صورتوں میں ایک ارتسام اس چیز کا خیال پیدا کرتا ہے جو اس ارتسام سے کم و بیش مشابہت رکھتی ہے۔ ایسے تلازمات کو میں تلازمِ بالمشابہت کہوں گا۔ لیکن ان کے علاوہ تلازم کی اور طنف صورتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ بالا صورتوں کے مقابلے میں زیادہ کثیر الوقوع اور زیادہ دقیق ہوتی ہیں۔ ان کو میں اضافی تلازم کہوں گا۔ کی مماثلت کا تلازم سٹل کہوں گا۔ اب میں انہیں کی چند مثالیں دوں گا۔

الکزمینڈ دھید دے التخلص بہ آزاد کا شعر ہے کہ۔

دل مجنون پہ آبلہ لیل۔ اک نمونہ ہوتیرے عمل کا

یہاں ”آبلہ“ ”محل“ کے مرکزی خیالات میں مشابہت بالکل سادہ اور بدیہی نہیں،

یہاں تک کہ معنیٰ کر سکتا ہے کہ ان دونوں میں بذات خود کوئی مشابہت ہے
 ہی نہیں شاعر کا خیال اس میں مشاکلت و مشابہت پیدا کرتا ہے۔ ہر بڑے شاعر کا
 دیوان اس قسم کے نازک تلازمات کی مثالوں سے بھرا ہوتا ہے۔ مثلاً ابوالفضل بھادراؤ شا
 کا شعر ہے :-

نشے نے بزمِ اقی میں چوستوں کو ڈال مارا لبِ ساغر پہ منہ شیشے نے دھڑک رہا
 اسی غزل کا ایک اور شعر بھی اس قسم کے نازک تلازمات کی عمدہ مثال ہے۔
 تجھے کیا گریہاں گل گریہ شبنمِ گلشن میں تنہا بچہ تو نے اس کے منہ پہ کیوں باد بھارا
 جسٹس حیان قجیل شا لادین ہمارے نے خوب کہا ہے۔
 مرادین جب میری بڑی خوش کر لگے کہنے یہ بھول قید دل میں رکھے گھر کیونہیں جاتیں
 اقبال شاعر کو مخاطب کر کے کہتا ہے۔

تیر کا خوف کہ ہے خطرہ تجھ کو ہاں حسن کی کیا لگئی جبرِ تجھ کو؛
 شاعر نور کے لٹ جائے کا ہے ڈر تجھ کو ہے کیا ہر اس فناء صور میں شہرِ تجھ کو؛
 زمیں سے دور دیا آسمان نے گھر تجھ کو مثال ماہِ اڑھائی قبائے زرِ تجھ کو۔

غضبِ سہی پھر تری نھنی سے جان ڈرتی ہے

تمام رات تری کا پستے گزرتی ہے

ایک اور شعر ہے اور خوب شعر ہے۔

لہر لے لے کے یہ کہتا ہے چین کا بیڑہ دیکھنا دیکھنا اس سمت کو جاتی ہو نسیم!
 ہر شخص ان تشابہ سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا، اور نہ ہر ذہن اس مشابہت
 لفظانہ کا ادراک کر سکتا ہے جو شعر نے ان اشعار میں بیان کی ہے۔ صرف شاعر کا
 اتفاق گیر خیال ان تک پہنچ سکتا ہے اور اسی کی آنکھ ان مشابہتوں کو دیکھ سکتی ہے۔
 فنش کی وجہ سے مستوں کی حالت پر شیشے کا لبِ ساغر پر منہ دھڑک رہا، گریہ شبنم پر
 گل کا نسیم کرنا اور صبا کا اس کے منہ پر تنہا مارنا، اداؤں کا برسوں قید دل میں رہنا اور
 اس قید کی وجہ سے نہ گھبرا نا، شادوں کی تمام رات کا پستے کی توجہ چین کے سبزے
 کا نسیم کی سمت کو بتانا، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کو نہ ہر شخص معلوم کر سکتا ہے اور
 نہ ان کے بیان کی قابلیت رکھتا ہے۔ اقبال کہتا ہے۔

آہ شرب دیں ہے سلم کا تو ادا دی ہے تو فقط جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہو تو شکایت کی جاتی ہے کہ یہ تشبیہ بہت دوا کا رہے۔ لیکن اس شعر کو سمجھ تو صرف وہ شخص سکتا ہے جو مسائل طبیعیات سے واقف ہے۔ شرب کو تاثر کی شعاعوں کا نقطہ جاذب کہنا نہایت ہی لطیف اور انوکھا خیال ہے۔

تلازم کی یہی صورت ظرافت کی جان ہے۔ اکثر لطائف میں اسی کی وجہ سے لطف پیدا ہوتا ہے۔ ایک صاحب کہیں سے لکھنو پہنچے۔ سیشن پر اتر کر ایک ٹانگہ کر اسے پر لیا اور اپنی منزل مقصود کی طرف روانہ ہوئے۔ ٹانگے والا نہایت شوخ واقع ہوا تھا۔ اس نے اپنے ٹانگے کو شیشوں اور مقووں سے خوب سجا رکھا تھا۔ گھوڑا بھی دلدہا بنا ہوا تھا۔ ان صاحب کو ٹانگہ اور گھوڑا بہت پسند آیا۔ ٹانگے والے سے کہنے لگے ”بھئی تمہارا ٹانگہ تو بہت عمدہ ہے خوب سجا ہوا ہے۔ کہو بیچتے ہو ٹانگے والا کوئی منخرہ تھا کہنے لگا ”محضورا ٹانگے کو تو خیر چھوڑ دیجئے پہلے گھوڑے کی بولی بولئے“ یہ حضرت کھسیانے ہو کر خاموش ہو گئے۔

اب یہ بات خاص طور پر قابل بیان ہے کہ سحر کا ربطاٹھ کے مذکور بالا نتائج کی خوبی اگرچہ مشابہت پر موقوف ہے لیکن ان میں دو مرکزی خیالات کی سادہ مشابہت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ مشابہت مرکزی خیالات میں نہیں بلکہ ان کے اضافات میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم کسی کو بدست دیکھ کر ہنساکرتے ہیں اسی طرح شیشہ ہنستا ہے جس طرح ہم ایسے شخص کو طعنہ دیتے ہیں جو کسی کو بلا سبب مارتا ہے، اسی طرح شاعر کہتا ہے کہ اگر گریہ ہم پہ گل برس پڑا تو صبا کون تھی کہ اس نے گل کے منہ پہ ٹانچہ مارا جس طرح ہم بدقون قید میں رہ کر گھبرا جاتے ہیں اسی طرح شاعر کے نزدیک مرادوں کو بھی گھبرا جانا چاہئے تھا۔ دس علی ہذا۔ اضافت سے ہماری مراد ایک مرکزی خیال سے دوسرے مرکزی خیال کی طرف انتقال ہے۔ تلازم کی ان ملطف صورتوں یعنی اضافات کی مدد کہ مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کا وجود ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے قانون کے گزشتہ بیان پر ان الفاظ کا اضافہ کریں کہ :- اگر دو مرکزی احوال شعور ب اور ج کے اضافات کسی اور مرکزی احوال د اور یوں کے اضافات کے مشابہ

ہوں، تو ب اور ج کے اضافات کے احیاء سے مراد اس کے اضافات کا احیاء ہوگا۔
 یا مختصراً ایک کے مشابہ اضافات یا انتقالات ایک دوسرے کا احیاء کرتے ہیں۔ ہم اس
 وقت اس بحث کو اور زیادہ آگے نہیں بڑھا سکتے۔ بعد میں کسی اور مقام پر ہم
 دیکھیں گے کہ تلازم کی یہی صورت شاعرانہ تخیل کی بنیاد ہے اور یہی علمی بصیرت
 اور استنتاج کی موقوفہ علیہ ہے۔

تلازم بالتقابل کے متعلق بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ اس واقعے
 پر مبنی ہوتا ہے کہ جو دو خیالات ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف یا ایک
 دوسرے کی ضد ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے کا احیاء کرتے ہیں۔ خوبصورتی سے
 بد صورتی کا خیال آتا ہے اور نیکی سے بدی کا، سفیدی سے سیاہی کا۔ لیکن ان
 حالتوں میں مقارنت (یعنی تجربے میں گزشتہ تلازم) یا مشابہت کا تعلق بھی ہوتا
 ہے۔ ہم نے غالباً ایک دیوکیل شخص اور ایک بونے کو ساتھ ساتھ دیکھا ہے
 یا ان کے متعلق ہم نے کچھ پڑھا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کے قد انسان کے
 عام اور معمولی قد کی غیر طبعی صورتیں ہیں۔ یعنی یہ کہ ان میں اس اضافیت کی مشابہت
 ہے۔ خوبصورتی و بد صورتی نیکی و بدی، سفیدی و سیلری، چھوٹائی اور بڑائی کی یہ
 وہ الفاظ ہیں جو ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور اس طرح
 روزمرہ کی گفتگو میں ان میں تلازم قائم ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تقابل سے
 ابتدائی تعلیم میں بہت کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ ”یہ سرخ ہے نہ کہ ہلکا“ اور ”نیکی
 بچے جو شرارت مت کرو“ جیسے اور مانع میں کیا فرق ہوتا ہے؟ یہ اور اسی
 قسم کے اور فقرے بچے کے ابتدائی سبقوں میں اکثر آتے ہیں اس طرح ان
 میں مقارنت کی وجہ سے تلازم قائم ہو جاتا ہے اور مشابہ یا غیر مشابہ اضافات
 کے ادراک کی تربیت ہوتی ہے۔ لہذا اگرچہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا
 کہ ایک خیال اپنے ضد کا احیاء کر سکتا ہے مگر ہم مقارنت یا مماثلت کے علاوہ کسی
 اور اصول تلازم کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

ان دونوں اصول میں سے اصول مقارنت کو بلاشبہ زیادہ اولیٰ سمجھنا
 چاہئے اور یہی زیادہ قطعیت کے ساتھ الفاظ میں بیان ہو سکتا ہے۔ دونوں کے

دونوں کو شعور کے مرکزی عناصر سے تعلق ہوتا ہے لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے، کہ عام اور معمولی انسانی تجربے میں مرکزی عناصر مفصل و منفرد نہیں سمجھے جاسکتے اور یہ کہ مرکزی عناصر بچ دس دس کے کسی عام سلسلے میں سے کسی ایک عنصر کی نوعیت صرف اس عنصر سے معین نہیں ہوتی بلکہ اس سے قبل ہے بلکہ د کے تحت شعور ہی اور ممکن ہے کہ زیر شعور کی کو لازم بھی اس تعین میں شریک ہوتے ہوں۔ اس کو ہم متبادل لازم کی بحث میں واضح کر چکے ہیں کہ ایک خاص حالت میں مخصوص تلازم کی نوعیت ذہن کی عام تحریک و حالت کے تابع ہوتی ہے۔ میں شرک پر جا رہا ہوں کہ وہ آدمی باتیں کرتے ہوئے میرے پاس سے گزرتے ہیں۔ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ ”مجھے جاہم کی چندان پردہ نہیں“ اب چونکہ لفظ جاہم بہت سے تلازمات رکھتا ہے اس لئے یہ فقرہ میرے لئے بھل رہا جاتا ہے لیکن اس میں غیب نہیں کہ بولنے والے اور سننے والے کے لئے اس فقرے کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور تھے۔ ممکن ہے کہ وہ لوگ حیدر آباد کے ہوں اور امر دودوں کا کچھ ذکر ہو رہا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جاہم حشید کے متعلق کچھ گفتگو ہو رہی ہو۔ ایک اسکان یہ بھی ہے کہ دونوں زندہ شراب ہوں اور اس لئے جاہم و سب کو طرف اشارہ ہوو وغیرہ۔ میں فیصلہ نہیں کر سکتا کہ ان مختلف معنوں میں سے کون سی جہنی بولنے والے کے ذہن میں تھے۔ ان معنوں کا انحصار شعور کی لہر کی اس نوعیت پر ہے جن میں لفظ جاہم متعارف ہوا ہے۔ موسم خزاں میں دنیا کا منظر اور ہوتا ہے اور ہماریں دوسرے صبح کے وقت گلستان کا جو نقشہ ہوتا ہے وہ شام کو نہیں ہوتا۔ یہ تمام فرق ہمارے شعور کی لہر کے فرق سے پیدا ہوتا ہے

اسی سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نفسی لہر کے غالب خیال پر کیفیت جذبی اور مزاج کا بہت اثر ہوتا ہے۔ کیفیت جذبی اور مزاج اس لہر کے جسم کی علی الترتیب عارضی یا نسبتاً مستقل حالت کو ظاہر کرتے ہیں، جس کی چوٹی پر غالب خیال ہوتا ہے۔ دوسری سوداوی کھفادی اور طبی مزاج میں سے ہر مزاج کا سلسلہ خیالات مختلف ہوتا ہے۔ شعراء کا مزاج سائنس دان کے مزاج سے مختلف ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عالمی کے

مزاج سے مختلف ہوتے ہیں۔ ایک عامی میں تلازم بالمقارنت بہت اہم ہوتا ہے، اور شاعر میں تلازم بالمائلت۔ سائنس داں اگر تحلیل سے بہرہ ور ہے تو وہ بھی تلازم بالمائلت کا استعمال کرتا ہے۔ وہ اس کو تلازم بالمقارنت کا تابع یا کم از کم اس کا لازم بنا تا ہے۔

آخر میں سوال ہوتا ہے کہ کیا ایک معلومہ حالت شعور کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بحیثیت مجموعی اس حالت شعور سے معین ہوتی ہے جو اس کے قبل تھی؟ یعنی یہ کہ اگر حرف ج ج درمیں سے ہم شعور کے محض مرکزی عناصر نہیں بلکہ کل احوال کو ظاہر کریں تو کیا اس کی تعین بالکلید سے ہوتی ہے، ابھی تھوڑے ہی دن کی بات ہے، کہ میں شام کے کھانے کے لئے ایک شخص کے ہاں مدعو تھا۔ میری غامت جو آئی تو میں نے کمرے میں داخل ہوتے ہی میزبان سے ایک ایسی بات کہدی جو مجھے نہ کہنی چاہئے تھی۔ کہنے کو تو میں کہ گیا لیکن اس قدر شرمندگی ہوئی کہ میزبان کو منہ دکھانے کے قابل نہ رہا۔ دسترخوان پر بیٹھ جانے کے بعد گفتگو کی دہلیزی میں یہ بات میرے لئے کبھی کبھی غیر شعوری ہو جاتی تھی، لیکن خاموشی کے وقفوں میں یہ پھر عود کر آتی تھی۔ اس حالت میں یا تو ہم یہ کہنے لگے کہ یہ بات برابر شعور میں رہی، اگرچہ مجھ کو اس کا علم نہ ہوا۔ اس توجہ میں منجملہ درنقا نفس کے ایک نقص یہ ہے کہ یہ خود ادبی نقیض ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ حالت شعور کی طور پر سابق حالت شعور سے معین نہیں ہوئی۔ لیکن اس واقعے کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں یہ بات بعض اور قوی تر اور معروضات شعور سے مغلوب ہو کر خارج از حاشیہ زیر شعوری حصہ میں رہی۔ اگر یہ صحیح ہے تو شعور کے مرکزی عنصر کی تعین کے تین طبعی طریقے ہیں۔

(۱) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو ادلی تلج میں خارجی بھیج سے معین ہوتے ہیں۔

(۲) ان محنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق غالب یا نیم غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں۔ اور یہ غالب یا نیم غالب اضطرابات علی الترتیب شعور یا غیر شعور سے متلازم ہوتے ہیں۔

(۲) ان معنی اضطرابات کے تعلق سے جو سابق تحت غالب اضطرابات سے معین ہوتے ہیں، اور یہ تحت غالب اضطرابات شعور کے ساتھ تلازم نہیں ہوتے، یا ان کے نفسی متلزمات زیر شعور میں ہوتے ہیں۔

عقیدہ جبریت کے مطابق ہر طبی حالت شعور ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک یا زیادہ طریقے سے معین ہوتی ہے ڈاکٹر سٹانٹ اپنی کتاب مینٹل آف سائیکالوجی میں لکھتا ہے ”ہر نفسی ترقی میں کسی نہ کسی قسم کا تلازم اور اعادہ شامل ہوتا ہے۔ مسلک تلازیمت کی صرف اتنی ہی بات قابل قبول ہے۔ اس کا نقص یہ ہے کہ اس نے تمام عمل کو خالصتاً حیاتی بنا دیا ہے، اور نفسی تعامل کے تمام طریقوں کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا دعویٰ ہے کہ اس حیاتی عمل کے نتائج بالکل نئے ہوتے ہیں، نہ کہ گزشتہ نتائج کی محض نقل“

کہا جاسکتا ہے کہ قانون تلازم بالمقارنت ان شرائط احیا کا تحلیل بیان ہے جو تجربے کی تکنیک کے لئے لازمی ہیں لیکن ان کے ساتھ ان قوانین کو بھی شامل کرنا چاہئے جن پر وہ ترکیب مشروط ہے جو نفسیاتی تحقیق میں داخل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قانون تلازم کے بیان میں ”مثابہ ذیلی حالات کے تحت“ کا جملہ اضافہ کرنا ضروری ہوا کرتا ہے۔ جب ڈاکٹر سٹانٹ کہتا ہے کہ تلازم کا اساسی اصول صحیح اور اصلی معنوں میں مقارنت نہیں بلکہ دلچسپی کا تسلسل ہے تو وہ انہیں ذیلی حالات پر روز دیتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دلچسپی شعور کے مرکز اور حاشیے کے تعلق کی حیثیت حسی کا دوسرا نام ہے۔ تلازم بالمقارنت میں (جس پر ہم اس باب کے آخری حصے میں بحث کرتے رہے ہیں) ذیلی حالات غالب ہو جاتے ہیں۔ اب یہی ذیلی حالات تجربے اور علم کے حاصل کے مناسب حصہ ہیں اور ذہنی ترقی کا درجہ جس قدر بلند ہوگا، آئندہ ترقی کو متغیر کرنے اور براہ راست دہلاد اسطہ تلازم کے اثرات کو چھپانے کے لئے یہ اتنا ہی اہم بھی ہوگا۔

پانچواں باب

حیوانات میں ملازم خیالات

اس میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ انسانوں کی طرح حیوانات میں بھی شعور کی پھر ہوتی ہے۔ حیوانات اسے میری مراد و پڑہ دار حیوانات ہیں اور جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں نفسیات متقابلہ کے ابتدائی رسالے میں میں اپنی توجہ کو انہیں تنگ محدود رکھوں گا۔ دودھ پلانے والے جانوروں اور پرندوں اور بدردہ ادنیٰ رنگینے والے جانوروں اور پھلیوں میں احساسی ساز و سامان اور دماغی ساخت کا اشتراک ہوتا ہے۔ جانوروں کی یہ تمام صورتیں عالم حیوانی کی ایک بڑی خلق سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور اگر ہم ارتقا کو حیاتیات اور نفسیات کی تشریحات کے لئے صحیح اساس قرار دیتے ہیں تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ نفسی نوعیت اور نفسیاتی اعمال کا اشتراک بعضی آلات اور ان کے معنویاتی اعمال کے اشتراک کا ہم مرتبہ اور ہمنام ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی مٹی کو کسی پرندے کا شکار کرتے ہوئے دیکھیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ پرندے کا ارتسام اس مٹی کے شعور کے مرکز میں ہے اور یہ کہ وہ پرندہ ایک بصری میدان کا مرکز ہے جس کا ماحول مٹی کے شعور کے حاشیہ پر ہے۔ کسی طرح خود اس کے اپنے اعضا کی حرکات بھی شعور کے حاشیہ پر ہوتی ہیں، وہ مٹی اپنی حرکات کو نیم شعوری طور پر اس موقع و محل کے مطابق منضبط کرتی ہے۔ یہاں لفظ شعور پر بحث کر کے وقت منافع نہ کرنا چاہئے۔ بعض شخصیات کا خیال ہے

کہ پوری صحت پیدا کرنے کے لئے ہے، یا یوں کہنا چاہئے کہ خود ان کی تعریف کے مطابق ہم کو انسان کے شعور اور حیوانات کے شعور میں امتیاز کرنا چاہئے۔ میں شعور کی اس تحدید کی مناسبت عدم مناسبت پر بحث نہ کروں گا۔ میں اس کو ہر جگہ وسیع معنوں میں استعمال کروں گا، اور اس کو دونوں طرح کے شعور پر حاوی سمجھوں گا۔ ہم کو رہے تھے کہ جب بلی پرندے کا شکار کرتی ہے تو ہمارے پاس کافی وجہ اس بات کے باور کرنے کے ہیں کہ اس کے شعور میں بھی مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکالا جاسکتا ہے کہ اگر ضروری معلومات حاصل کرنے کے جو ذرائع ہمارے پاس ہیں وہ موجود صورت کے مقابلے میں زیادہ مناسب و موافق ہوتے تو ہم اس خاص وقت کی حالت شعور کو شعنی کے ذریعہ سے ظاہر کر سکتے +۔

لہذا میں مزید بحث کے بغیر یہ فرض کر لوں گا کہ حیوانات زیر تحقیق میں افسانوں کی طرح شعور کے مرکزی اور ذیلی دونوں طرح کے عناصر ہوتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے شعور کی لہر انسان کے شعور کی لہر کے کے مقابلے میں بلحاظ ترکیب سادہ تر ہو، لیکن اس کے باوجود میں یہ قیاس اختیار کروں گا کہ اس قسم کی لہر موجود ہوتی ہے اور اقسام اور خیال کی اصطلاحات کو لہر کے مرکزی اجزاء کے لئے استعمال کروں گا۔ چنانچہ کہنے کے پلے کو اس گیند کا اقسام حاصل ہو سکتا ہے جس سے وہ کھیل رہا ہے اور بھوکے کتے کو ایک نہایت لذیذ اور گوشت دار ہڈی کا خیال ہو سکتا ہے۔

اب اس سے بھی کوئی انکار نہ کریگا کہ اقسام درآئیدہ ریشوں کے ذریعے اور ادنیٰ تلخیص کی وجہ سے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن یہ واضح کرنا بہتر ہو گا کہ خیال تلازم کی بنا پر ثانوی تلخیص کا نتیجہ ہوتا ہے اگرچہ کوئی شخص شکل ہی ایسا بلکہ جو اس کے ایسا ہونے میں شک کرے۔

میں نے تلازمات کے قیام کے اختیار میں مطالعے کے لئے چند ایسے مشق کے چوزوں اور نطخ کے بچوں پر مشاہدات کئے ہیں جو انڈوں سے مشین کے ذریعے سے نکالے گئے تھے میرے روزنامے سے چند اقتباسات ان کی نوعیت کو

واضح کریں گے۔ تقریباً اٹھارہ گھنٹے کی عمر کے ایک چوزے نے جلدی جلدی میں مرتبہ
 یکے بعد دیگرے اپنے ہی براہ پر چوہ چوہ ماری، لیکن پھر سر کو ہلا کر چوہ زمین سے روک کر
 صاف کر لی۔ اس کے دس منٹ بعد اس نے ٹھونگ مارنا شروع کیا، لیکن براؤ کے
 قریب پہنچ کر اس کا یہ فعل رک جاتا تھا، اور وہ اپنی چوہ کو زمین سے روکنا تھا۔
 اس کے ٹھوڑی ہی دیر بعد وہ اس کے قریب آیا اس کو اپنی طرح دیکھا اور پھر چلا گیا۔
 یہاں ایک بھری ارسام اور ذوقی ارسام کے درمیان تلازم قائم ہوا تھا۔ لہذا
 مقدم الذکر کے دوبارہ پیدا ہونے سے موخر الذکر بطلو خیال کے مستحضر ہوا۔ زندگی
 کے دوسرے دن کی صبح کو میں نے ان چوزوں کے سامنے قہقہے برتن میں پانی رکھا،
 لیکن انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اکثر تو اس میں سے ہڈی گزرے اور
 باوجود اس کے ان کو اس کا علم نہ ہوا۔ لیکن کچھ ہی دیر بعد ایک چوزہ اس میں کھڑا
 ہوا تھا کہ اس نے چوزوں کی عادت کے مطابق، اپنے ہی پنجوں پر ٹھونگ ماری،
 اور فوراً سر کو اونچا کر کے اپنے مخصوص طریقے سے کئی بار پانی پیا۔ ایک اور چوزہ برتن
 کے قریب کھڑا ہوا تھا کہ اس نے کنارے پر ایک بلبہ دیکھا۔ اس پر ٹھونگ ماری
 اور پانی پینا شروع کیا۔ باقیوں نے بظاہر محض تقلید میں پینے کا فعل کیا۔ اس کے
 کچھ دیر بعد ایک چوزہ اتفاقاً دوڑتا ہوا پانی میں سے گزرا۔ یہ معاً پانی میں کھڑا ہو گیا
 اور پینا شروع کر دیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پاؤں تر ہونے سے پینے کے فعل کا
 خیال آیا، کیونکہ یہ دونوں تجربات تقارنت کی وجہ سے متلازم ہو چکے تھے۔ ایک
 چوزہ جس کی عمر تین یا چار دن کی تھی، شہد کی کٹی پر چھپٹا، اور اسے لے بھاگا، مگر
 ٹھوڑی ہی دیر جا کر اس کو جھوڑ دیا بار بار تیزی سے اپنا سر ہلایا، اور چوہ کو بہت
 دفعہ زمین سے روک کر صاف کیا۔ میرا خیال ہے کہ اس کو کھٹی نے ڈنگ نہیں مارا۔
 اغلب یہ ہے کہ اس نے نہ ہر کو محسوس کر کے ایسا کیا۔ بہر کیف وہ چند منٹ
 بعد ہی پھر مشاش، منشاش اور نئے تجربات کے حصول میں مشغول ہو گیا۔ اس کے
 بعد بھی اگرچہ وہ دو یا تین مرتبہ اس کے پاس سے گزرا، لیکن اس کو چوہ چوہ میں
 پکڑنے کی اس نے ہمت نہ کی۔ یہاں ایک ہی تجربے کی بنا پر کم از کم عارضی طور پر
 ایک تلازم قائم ہوا۔ پھر اسی طرح اور بدھزہ کی طرح اس کے سامنے ڈالے گئے،

اور ہر دفعہ عجیب و غریب شکل اور برے مزے میں بہت جلد کی تلازم قائم ہوا، اور ہر مرتبہ بصری ارتسام بد مزگی کے احیا کا باعث ہوا۔

ہم انسان ہیں ہماری ذہنی زندگی ان تصورات کی آب و ہوا میں بسر ہو رہی ہے جو انسانوں کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی وجہ سے اور طبعی طور پر ہم بھی انہیں تصورات کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ان مباحث میں اس میلان کی وجہ یہ جو غلطی پیدا ہونے کا احتمال ہے اس سے ہم کو متنبہ رہنا چاہئے۔ ہم شہد کی کھلی کو ”شے“ کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ اس ”شے“ کی ایک خاص شکل و صورت ہے اور یہ کہ جو چوڑا اس کو چونچ میں پکڑتا ہے اس کے لئے اس کا ایک خاص مزہ ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ چوڑے کا ذہن ایک خاص شکل و صورت اور ذائقے میں تلازم قائم کر لیتا ہے تو ہم معایہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ دو یا تین دن کا چوڑا شے اس کی شکل و صورت اور اس کے مزے میں امتیاز کرتا ہے اور اس کی شکل و صورت اور مزے کو قابل امتیاز اور ممتاز و صاف سمجھ کر ان میں تلازم قائم کر لیتا ہے۔ انہی اوراق صاف پر تو میں بعد میں کہیں بحث کروں گا۔ سرفہستہ ہم کو چاہئے کہ ہم نہایت شدت سے ان کو اپنے ذہن سے خارج کر دیں۔ کبھی کا بصری ارتسام ایک سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے اور جو ذائقہ اس کے بعد محسوس ہوتا ہے، وہ بھی اسی طرح کے سادہ اور بلا واسطہ تجربے کا ایک ٹکڑا ہے۔ بعد میں جب کبھی کو دیکھ کر اس کے مزے کا خیال آتا ہے تو کل صرف اس قدر ہوتا ہے کہ تجربے کے ایک ٹکڑے کا احضار دوسرے ٹکڑے کا استحضار کرتا ہے۔ چوڑا اشیاء یا اوصاف کے متعلق اپنا وقت ضائع نہیں کرتا۔ اس کی سادہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے اہلکا تجربہ ہی کفایت کرتا ہے۔

حیوانی نفسیات کے طالب علم کے لئے سنجیدہ اور بڑی وقتوں کے ایک یہ بھی ہے کہ جس زبان میں اس کو حیوانات کے ذہنی اعمال کو بیان کرنا پڑتا ہے اور جس زبان میں ان اعمال کی تشریح کرنی پڑتی ہے وہ تخلیلی فکر کے نتائج کی بڑی تعداد برکتل ہے۔ اس کو ایسے جملے استعمال کرنے پڑتے ہیں جو تحلیل پر دال ہوتے ہیں، اور جن تجربات کی تحلیل میں وہ یہ جملے استعمال کرتا ہے وہ تحلیل سے معز ہوتے ہیں۔

مثلاً ہم شہد کی مکھی کے ذائقے کا ذکر کرتے ہیں اس کی دلالت یہ ہے کہ ذائقہ مکھی کا خاصہ ہے اور مکھی اس خاصہ کی حامل ہو اور یہ کہ دونوں قابل ملاحظہ ہیں جو مکھنہ چین اور خرودہ گیر حضرات کہ منصف کے خیال کی خامیوں کو چھوڑ کر اس کی زبان کی لغزشوں کی گرفت کرتے ہیں وہ اپنی کامیابیاں کی غرست میں ایک اور کامیابی کا یہ کہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ جو زبان منصف استعمال کر رہا ہے اسی سے اس کے دھڑلی کا ابطال ہوتا ہے۔ وہ بیان تو یہ کرتا ہے کہ حیوانات میں تخلیل کی قابلیت نہیں ہوتی، لیکن جس زبان میں وہ ان کے ذہنی اعمال کو بیان کرتا ہے اس میں شائد ہی کوئی جملہ ایسا ہوتا ہو گا جس سے ان میں اس تخلیل کی قابلیت مترشح نہ ہوتی ہو۔ یہ چاہتا ہوں کہ قارئین مندرجہ ذیل باتوں کو بخوبی ذہن نشین کر لیں (۱) ہماری زبان تخلیل کے نتائج سے بھری پڑی ہے (۲) یہ تخلیل انسان کے ہاتھوں ہوتی ہے جو زبان کا مجدداً استعمال کرنے والا ہے (۳) زبان جو مکھنہ نتائج تخلیل سے بھری ہوئی ہے اس لئے ذہنی اعمال کو ابتدائی غیر محمل صورت میں بیان کرنا اور تخلیلی صورت کے جلوں کے استعمال سے بکثرت تفسیر یا نامکون ہے۔ اور (۴) ان تخلیلی جلوں کے استعمال سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حیوانات میں تخلیل کی قابلیت ہوتی ہے جس چیز کو ہم شہد کی مکھی کا ذائقہ کہتے ہیں وہ اس چودے کے لئے ایک بسیط، بلا واسطہ اور غیر محمل تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔

یہ عام ایک جملہ معترضہ تھا۔ ہم اب پھر اپنی اصلی بحث کی طرف مراجعہ کرتے ہیں۔ میں ان چودوں اور تلخ کے بچوں کی روزانہ ترقی کو خاص طور پر نگاہ میں رکھتا تھا۔ مجھ کو یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ اگرچہ یہ بعض حرکات کرنے کی موزونی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاسے ہیں، لیکن ان کا تمام تجربہ یہاں تک کہ ان حرکات کے کرنے کا تجربہ بھی ذاتی اقتساب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ یہ تجربہ صرف لازم کی وجہ سے قیمتی بنتا ہے۔ تلازمات ہی کے قیام کی وجہ سے تجربہ افعال کی رہنمائی اور معاملات زندگی کے انصرام کی بنیاد بنتا ہے۔ چنانچہ جب بھری اور ذوقی ارتکابات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں تو وہ چودہ ماکولات وغیرہ ماکولات میں فرق کرنا سیکھتا ہے۔ شروع شروع میں وہ ہر اس چھوٹی سی چیز پر ٹھونک مارتا ہے جس پر

اس کی نگاہ پڑتی ہے۔ اپنی زندگی کے شروع شروع کے گھنٹوں اور دنوں میں وہ ان تلازمات کو قائم کرتا ہے جو زندگی گزارنے کے لئے بہت زیادہ عملی قیمت رکھتے ہیں۔ اس کا ماحول سادہ ہوتا ہے اور اس کے تلازمات بلا واسطہ اور کثیر الموقوع۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پختہ عشرت کے بعد وہ ایک نہایت چست چالاک چھوٹا سا پرندہ بن جاتا ہے۔

لیکن جہاں تک میں معلوم سکا ہوں کوئی تشفی بخش شہادت موروثی تجربے کے وجود کی نہیں کیونکہ ہر صورت میں یہ تلازمات ذاتی طور پر کتاب کئے جاتے ہیں تاہم میرے خیال میں یہ بہت زیادہ اغلب ہے کہ ان تلازمات کے قائم ہونے کے لئے موروثی سہولتیں ضرور ہوتی ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ کئی نصف کرہ جہات میں غالباً ایسے بعض حصے ہائے جسامت ہیں جو برقی اور ذوقی ارتسام کے درمیان تلازم قائم ہونے میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ موروثی صرف وہ آل ہوتا ہے جس سے کوئی تلازم قائم ہو سکتا ہے اور کتابی وہ خاص تلازم ہوتا ہے جو قائم کیا جاتا ہے۔ میرے تجربے کے پختہ کی حیرت سے بہت مسرور ہونے تھے اور جب میں اپنا ہاتھ ان کی طرف پھیلا تھا تو وہ دوڑ کر آتے تھے اور کھلی کھلی میں پیچھے جاتے تھے میرے نزدیک یہ اس تلازم کی مثال ہے جو اس خاص صورت میں موروثی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو ہر فرد اپنے لئے اکثراً کرتا ہے۔

یہاں میں بچے کے دو بچوں میں تلازم کی ایک دلچسپ مثال بیان کرتا ہوں میں ہر روز صبح کو ایک متعین وقت پر ان کے سامنے ایک سیاہ تھالی میں ایک تھیلہ برتن پانی سے بھر کر رکھا کرتا تھا وہ بچے اس کی طرف دوڑتے تھے اس میں سے پانی پیتے تھے اس کے اندر بیٹھتے اور ہاتھ سے بھی صبح کو میں نے یہ برتن دیکھے لیکن ان میں پانی نہ ڈالا وہ سب حادثات اس کی طرف دوڑنے سے برتن سے چونچیں اگڑیں گویا پانی کو چل رہے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اپنے کی تمام مخصوص حرکات ہیں۔ وہ خالی برتن میں بیٹھ کر اپنی کھٹی دھوئیں کو ہلایا اور خیالی پانی پنی کمرول پانچنے لگے۔ ان کا یہ تمام عمل اس منت تک جاری رہا لیکن رفتہ رفتہ ان کی حرکات بہت بڑی ہو گئیں۔ اس کے بعد میں نے اس برتن میں پانی

ڈال دیا۔ اگلی صبح کو میں نے پھر یہی تجربہ دہرایا وہ پھر اس برتن کی طرف دوڑے اس میں بیٹھے اور پینے کے لئے پانی کی تلاش کرنے لگے۔ تین یا زیادہ منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن جب میں نے برتن میں پانی ڈالا تو پھر سب کے سب دوڑ آئے۔ اس سے اگلی صبح کو پھر انہوں نے پانی تلاش کیا اور جلد ہی ہی سب بھاگ گئے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مرغی کے یہ چوزے اور بطخ کے یہ بچے جن پر میں نے اختبارات کئے تھے انہیں کے ذریعے سے نکالے گئے تھے، اور اس لئے اس نعمت سے محروم تھے جس کو ہماری دنیا میں ماں کہتے ہیں۔ اس محرومی کی وجہ سے جو کچھ معلومات انہوں نے اپنی اس چھوٹی سی دنیا کے متعلق حاصل کیں وہ خود ان کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھیں۔ عام حالات میں وہ اپنی ماں سے بہت کچھ ہدایت پاسکتے تھے اور اس طرح اپنے درپے کی روایات سے واقف ہو سکتے تھے۔ لیکن وہ مشین بن گویا اس کی ماں تھی تلازمات کے قائم کرنے میں کچھ مدد نہ کر سکتی تھی، کیونکہ ماں اور ایک حد تک اپنے اور انبائے جنس کی تقلید سے تجربات حاصل کرنے میں ان کو بہت مدد ملتی۔ مجھے افسوس ہے کہ میں یہ معلوم نہ کر سکا کہ وہ اپنے اور ہم عمروں سے کسی طرح فرد تر و کتر تو نہیں، اگرچہ اس میں شک نہیں، کہ بعض معمولی باتوں میں ان کا تجربہ ناقص تھا، لیکن یہ نقص کچھ ایسا نمایاں نہ تھا۔ لہذا حیوانات کے ادراک میں حیالات کے تلازم کی اہمیت میں سبالتہ کرنا بہت مشکل ہے۔ یہ وہ ذریعہ اور واحد ذریعہ ہے جس سے تجربہ فعل کی رہنمائی کرتا ہے۔ تجربہ خواہ کتنی ہی مرتبہ کیوں نہ دہرایا جائے یہ رہنمائی کے لئے اس وقت تک بے کار رہتا ہے جب تک کے تلازمات قائم نہیں ہوتے۔ اگر ایک چوزہ چالیس مرتبہ شہد کی بچی کو چونچ میں لے، اور ہر مرتبہ اس کو بد منہ پائے، تو یہ تجربہ عملی حیثیت سے اس کے لئے بالکل بے کار ہو گا، حالانکہ اس کھٹی کو دیکھتے ہی اس کی بد منہ کی کا خیال نہ آجائے، قبل اس کے کہ وہ اس کو اپنی چونچ میں لے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ماں کی نگہداشت اور احتیاط اس سے زیادہ اہم کچھ نہیں کر سکتی، کہ تلازمات کے قائم کرنے میں بچہ کی رہنمائی کرے۔ تلازمی روابط عمومی طور پر قائم نہیں ہو سکتے۔ لہذا ماں کی نگہداشت کسی قدر مکمل اور طویل الوداد کیوں نہ ہو

یہ تلازمات ہر فرد خود اپنی رہنمائی کے لئے اپنے آپ قائم کرتا ہے +
 میں نے اس نتیجے تک پہنچنے کی غرض سے یہ اختبارات و مشاہدات
 چوزوں پر اس وجہ سے کئے ہیں کہ ان میں تلازمی رابطہ کے قیام کی آسانی سے نگرانی
 ہو سکتی ہے۔ لیکن اسی قسم کے واقعات ہر جانور کے بچے میں مشاہدہ کئے جاسکتے ہیں،
 اور اس میں شبہ کی گنجائش نہیں کہ صرف وہ تلازمات تجربے کے ساتھ پیوست
 ہوتے ہیں جن کے تلازمی روابط ڈھیلے پڑ جانے کی صورت میں (جیسا کہ انسانوں
 اور حیوانوں میں اکثر ہوا کرتا ہے) بار بار قائم ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ پھر یہ تجربے
 کے ساتھ پیوست بھی اس طرح ہوتے ہیں کہ محسوس نہیں ہوتے۔ ایک اتفاقی
 تلازم کی عمر صرف ایک لمحہ ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے بعد بھی کم و بیش سرعت
 کے ساتھ غالب ہو جاتا ہے۔ میں ایک کتے پر تجربے کر رہا تھا اور جنگلی یا جھاڑیوں
 کے تنگ راستوں وغیرہ سے لکڑی لانے میں اس کی عقل کی آزمائش کر رہا تھا جب
 میں اس لکڑی کو جنگل کی دوسری طرف پھینکتا ہے تو وہ اس کو لانے کا بہت
 شوق ظاہر کرتا تھا، لیکن جھاڑی کے سوراخ تک پہنچنے کے لئے اس کو کچھ اور
 جھاڑیوں میں سے گزرنا پڑتا تھا اور یہاں اس کے کانٹے چھیتے تھے۔ لہذا وہ لکڑی
 کو چھوڑ کر گھاس پر لوٹنے لگتا تھا میں خود جا کر وہ لکڑی لے آیا، کتے کو بلا یا پیار کیا
 اور وہ لکڑی پھر پھینک دی۔ وہ اس کے پیچھے لپکا، لیکن لکڑی کو زمین پر دیکھتے ہی پلٹ
 گیا، اور اس کے بعد پھر کسی طرح اس کو پکڑنے کی طرف مائل نہ ہوا۔ میں نے
 ایک اور لکڑی توڑی اور اس کو پھینکا، وہ تو بار بار اس کو اٹھا کر لایا، لیکن جب
 کبھی میں پہلی لکڑی پھینکتا تو وہ اس کو باوجود مار کھانے کے اٹھا کر نہ لاتا۔ یہاں
 اس لکڑی کی شکل و صورت اور کانٹوں کی جھین میں ایک عارضی تلازم قائم ہو گیا تھا۔
 لیکن یہ محض عارضی تھا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے ساتھ سیر کے لئے لے گیا، اور
 پانچ چھ میل کے چکر کے بعد آدھ گھنٹے میں اسی میدان میں واپس لایا اور پہلی لکڑی پھینکی۔
 وہ اس کے پیچھے دوڑا اور بلا حائل اس کو اٹھا لایا۔ جھاڑیوں کے کانٹوں کی
 تکلیف ختم ہو چکی تھی، اور اس کے ساتھ ہی تلازم بھی نابود ہو گیا۔
 اسی کتے میں تلازم کی ایک اور مثال قابل بیان ہے۔ میں لکڑی پھینکتا تھا،

تو وہ اس کو اٹھالاتا تھا لیکن اگر گیند یا کوئی اور گول چیز پھینکتا تھا تو لکڑیوں کے ساتھ اس کو دلچسپی نہ ہوتی تھی۔ اگر میں گیند کو جیب میں ڈال کر لکڑی پھینکتا تھا تو وہ زائد سے زائد یہ کرتا تھا کہ اس کے پیچھے تھوڑی دیر تک بھاگتا اور پھر واپس آکر مجھ سے گیند کا مطالعہ کرتا۔ اس کے بعد میں نے مندرجہ ذیل تجربہ کیا: میں نے ایک بڑا ناگیند جس کو اس نے اتنا چبایا تھا کہ اب اس کو پہچاننا مشکل تھا جیب میں ڈالا اور اس کو ساتھ لے کر میرے لئے نکلا۔ راستے بھر میں لکڑیاں توڑتوڑ کر پھینکتا رہا، اور وہ لاچار رہا۔ اس کے بعد میں نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا گیند کو ٹٹولا اور اسی ہاتھ کو اس کے سر پر پھیرا۔ اس نے میرے ہاتھ کو سونگھا۔ اس کے بعد میں نے ایک لکڑی پھینکی کچھ دور تو وہ اس کے پیچھے بھاگا لیکن پھر اگر میرے پاس کھڑا ہو گیا۔ یہاں گیند کی بو سے اس کو گیند کے پیچھے بھاگنا یا داگنا لیکن لکڑی کے ساتھ اب وہ دلچسپی باقی نہ رہی تھی۔

میرا خیال ہے کہ کسی راستوں سے ملازم کے قیام سے ان تجربات کے نتائج کی توجہ میں مدد ملنی ممکن ہے جو میں نے کتوں پر کئے ہیں۔ ان تجربوں کا خیال مجھ کو درپیش ہے کہ ان تجربوں سے آیا جن کا اس نے اپنے ایک مضمون میں ذکر کیا ہے۔ صابون کے بلبے اڑا کر کتوں کو ان کا تعاقب کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ جب کتے ان بلبوں کو اپنی ناک یا اپنے پنجوں سے چھیڑتے ہیں تو یہ پھوٹ جاتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں تو کتے بلبوں کی طرف ملتفت ہی نہیں ہوتے، اور جب بلب پھوٹتا ہے تو حیرت یا کسی اور جذبے کی علامات ان پر طاری ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ اس کھیل کو بہت حقیر سمجھتا ہے لیکن بعض اوقات جب وہ کتا اس بلبے کو اپنی ناک سے چھوڑتا ہے تو وہ اپنا سر ہلاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو تکلیف ہو رہی ہے۔ صرف ایک صورت میں میں نے نمایان اثر معلوم کیا ہے۔ یہ کتا بلبے کے پھوٹنے کے بعد کرسیوں کے نیچے جا چھپتا اور پھر باوجود ترغیب کے بلبوں کے پاس نہ پھٹتا۔ اگر ہم میں سے کوئی اپنی ناک سے بلبے

کو کچھوڑے تو نتیجہ عجیب و غریب ہوتا ہے۔ ایک طرف تو چھوٹے کا احساس ہوتا ہے اور دوسری طرف ناک میں صابون کی بو کی ایک بڑی مقدار پہنچتی ہے۔ بو کی اتنی بڑی مقدار اس حیوان کو تو ضرور بے چین کر دیتی جن کی ٹوت مشاعرہ تیز ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ اکثر کتے اس اثر کی طرف متغیت نہیں ہوتے اگرچہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے وہ تکلیف کی علامات ضرور ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جو کتا کرسیوں کے نیچے جا چھپا تھا اس کی حالت میں کوئی تلازم کام کر رہا تھا کیونکہ اس کو نہلائے جانے سے سخت نفرت تھی اور جب نہانے کا وقت نہ آتا تھا تو اس کو کھینچ کر باہر نکالنا پڑتا تھا۔ تمام بوؤں میں سے صابون کی بو کے علامات اس کے لئے بہت زیادہ ناخوشگوار تھے۔ لیکن یہ محض اتفاق ہو سکتا تھا کیونکہ میں نے ان کتوں پر بھی یہی تجربہ کیا ہے اور ان پر اس قسم کی علامات کبھی طاری نہ ہوئیں حالانکہ وہ بھی نہلائے جانے سے ڈرتے تھے انہیں میں سے ایک کتے کو میں نے دیکھا کہ وہ بلبوں کو چاٹتا تھا اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ ان کو پسند کرتا ہے۔ اس کی مالک نے مجھے بتایا ہے کہ وہ کتا صابون کو بہت مرغوب رکھتا تھا اور نہانے کے بعد اپنے تمام بدن کو چاٹتا ہے۔ روہینس نے اپنے کتے پر اس کے اثرات کی جو توثیق کی ہے اس سے میں متفق نہیں۔ اس کا قول ہے کہ وہ کتا نہلائے جانے سے نفرت کرتا تھا لہذا جس تلازم کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے وہ نامکن نہیں۔

حیوانات میں تلازم کی مثالوں سے صفحوں کے صفحہ سیاہ کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ اور مثالوں کا قارئین خود اپنے تجربے سے اضافہ کر لیں۔ اگر انہیں جانوروں سے دیکھی ہے تو ان کو ان مثالوں کی تلاش میں وقت نہ ہوگی۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان میں تلازم کا وجود صرف اس وقت معلوم کیا جاسکتا ہے جب وہ خیال جن کا اس کی وجہ سے احیا ہوا ہے اپنے آپ کو افعال کی صورت میں تبدیل کر لے۔ ہم اپنے پالتو جانوروں کو سدھاتے ہیں۔ اس سدھانے میں دراصل ہم بعض تلازمات قائم کرتے ہیں۔ اسی طرح کسی لفظ اشارے یا علامت سے مناسب فعل صادر ہو جاتا ہے جن لوگوں کو جانوروں کے سدھانے کا اتفاق ہوا ہے وہ جانتے ہیں کہ تلازمی روابط کے قائم کرنے میں جہالت و سہرے کے

لحاظ سے حیوانات کس قدر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر جب یہ روابط ایک دفعہ قائم ہو جاتے ہیں تو ان کے استعمال و ثبات کے لحاظ سے بھی حیوانات میں اختلاف ہوتا ہے۔ تلازمات کے قیام کی مزید شہادت ان واقعات سے ہسیا ہوتی ہے جن میں کوئی جانور اپنے اپنے بنائے جنس یا انسان کو اپنی جذبی حالت یا کسی کام کے کئے جانے کی خواہش سے مطلع کرتا ہے۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں جو آوازیں کہ چوڑے نکالتے ہیں، وہ یقیناً جملی ہوتی ہیں یعنی یہ کہ وہ خاص خاص جذبی حالتوں کے اظہار کے سروروشی طریقے ہیں اور ان میں سے بعض تو خاصی مفترق ہوتی ہیں جو زوں میں کم از کم چھ قسم کی آوازیں معلوم کی جاسکتی ہیں۔ اول ایک ہلکی سیٹی کی سی آواز جو سیری اور ٹکٹن کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ آواز اس وقت نکالی جاتی ہے جب کوئی شخص اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے۔ دوم۔ ایک مدھم اور ایک طرح کی دہری آواز انتہائی خوشی کے لئے مخصوص ہے۔ یہ آواز اس وقت سنائی دیتی ہے جب کوئی اس کی پیٹھ ٹھونکتا ہے۔ سوم۔ خطرہ کے وقت جو آواز نکالی جاتی ہے، وہ بہت زیادہ مخصوص اور واضح ہوتی ہے۔ یہ آواز دوسرے یا تیسرے دن ہی سے سنائی دینے لگتی ہے۔ اگر چوڑوں کے سامنے کوئی بڑی سی اور عجیب و غریب چیز پھینک دی جائے، تو وہ فوراً یہ آواز نکالتے ہیں۔ چہارم، ایک بانسری کی سی آواز جس سے احتیاج و ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص ان کے پاس جا کر ان کے سامنے دان ڈالتا ہے یا ویسے ہی جا کر کھڑا ہو جاتا ہے تو یہ آواز بالعموم بند ہو جاتی ہے۔ میرے چوڑے کمرے میں میری موجودگی کے عادی تھے اور جب میں ان کو اکیلا چھوڑ کر کہیں چلا جاتا تھا تو وہ بے چین ہو جاتے تھے اور یہ آواز نکالتے تھے۔ پنجم، جب کوئی شخص کسی چوڑے کو اس کے مرضی کے خلاف پکڑ لیتا ہے تو ایک تیز چون چون کی آواز سنائی دیتی ہے۔ ششم۔ تکلیف کی ایک چیخ جب کوئی چوڑا اوروں سے پکڑ جاتا ہے تو وہ یہ آواز نکالتا ہے۔ مجھ کو اس میں مطلق شبہ نہیں، کہ ان تمام آوازوں سے اور چوڑے اس خاص چوڑے کی جذبی کیفیات کا اندازہ کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ خطرے کی آوازیں کر سب کے سب اس مقام پر جمع ہو جاتے ہیں، جہاں سے وہ چوڑے وہ آواز نکال رہا ہے۔

میں ان تلامذات کو اس لئے بیان کر رہا ہوں کہ یہ جہاں تک مجھے علم ہے، موروثی تلامذات کی بہترین مثالیں ہیں۔ میں اس بات کی طرف خاص طور پر توجہ معطف کرانا چاہتا ہوں کہ یہ شروع میں شاذ ہی محض کی جاتی ہیں۔ یہ آواز ایک خاص جذباتی حالت کے ساتھ تلامذہ ہوتی ہے نہ کہ اس خاص تجربے کے ساتھ جس سے وہ جذباتی حالت پیدا ہوتی ہے اور اغلب یہ کہ یہ ایک متغیر حالت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو کسی طرح بھی محض نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ خاص خاص تجربوں کے ساتھ ساتھ ان آوازوں میں مزید افتراق پیدا ہو جائے لیکن میں اپنے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی شہادت بہم نہ پہنچا سکا۔ حیوانات میں اطلاع دہی کے ذرائع پر اگے چل کر کچھ کہا جائیگا۔ وہیں ہم اس سوال پر بحث کریں گے کہ یہ اطلاع دہی کہاں تک عام جذباتی حالات کی ہوتی ہے اور کہاں تک معین ارسانات یا مخصوص تجربات کی۔

اعلیٰ درجے کے حیوانات کے متعلق تو اس میں شبہ ہی نہیں کہ ہم ان کو اس طرح سدھار سکتے ہیں کہ وہ بعض حرکات سے یہ ظاہر کر دیں کہ وہ خاص خاص کام ہم سے کرانا چاہتے ہیں۔ چونکہ اس سے تلامذات کی شہادت مہیا ہوتی ہے اس لئے میں ایک یاد دہانیاں بیان کرتا ہوں۔ خود میری بی جیب دروازہ کھلوانا چاہتی تھی تو وہ ہمیشہ دروازہ کی دہلی کو چھوتی تھی۔ اس نے یہ تلامذہ ایک اتفاقی واقعے کی بنا پر قائم کیا تھا۔ یہ واقعہ صرف اس قدر تھا کہ اس نے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر اس دہلی کو چھوا تھا۔ جب کبھی وہ بی اچک کر دہلی کو چھو دیتی تھی تو ہم دروازہ کھول دیتے تھے جب وہ بیٹھ کر محض بیان کرتی تھی تو ہم اس کی طرف التفات بھی نہ کرتے تھے۔ اس طرح اس فعل کی کلیہ قیمت معین ہو گئی تھی۔ میں جان بگ نے اپنے وائن نامی سیاہ کتے کو مطبوعہ کارڈوں میں تیز کرنا سکھایا تھا۔ یہ کارڈ تقریباً دس انچ لمبے اور تین انچ چوڑے تھے اور ان پر بعض سادہ الفاظ

مثلاً Food یا Out چھپے ہوئے تھے۔ وان نے نہ صرف ان کو ایک دوسرے سے تمیز کرنا سیکھا بلکہ اس نے خاص خاص الفاظ کو خاص خاص تجربات کے ساتھ تعلق کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔ جب اس کو خوراک یا جانکی ضرورت ہوتی تو وہ مناسب کارڈ استعمال کرتا تھا اور اس کے بدلے مایکتاج پالیتا تھا۔ بارہ دنوں میں ۱۱۳ تجربات میں سے اس نے صرف دو مرتبہ غلطی کی اور ان میں سے ایک یہ تھی کہ بجائے Food کے وہ Door کا کارڈ لے آیا۔ ان تمام تجربات میں اس کو بارہ کارڈوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑتا تھا۔ ان دلچسپ تجربات سے تقریقی ملازمت ظاہر ہوتے ہیں اور یہ ملازمت احساسی تجربے میں پیش کر سنے کی بہت زیادہ قابلیت پر موقوف ہوتے ہیں۔ ان مثالوں پر میں ایک اور کا اضافہ کرتا ہوں جس کو میں اس سے قبل اپنی کتاب "حیات حیوانی اور عقل" میں بیان کر چکا ہوں۔ جب میں کیپ ٹاؤن کے قریب ایک مقام کے ڈالکی اوسلی سینکالج میں تھا تو میکمیٹ نامی ایک کنتا شام کے کھانے کے وقت گھمراہوں کے پاس بیٹھ جاتا۔ روٹی سے اس کو نفرت تھی لیکن کبھی کبھی اس کو ایک ہڈی مل جاتی تھی لیکن اس ہڈی کو کمرے کے اندر کھانے کی اجازت نہ تھی۔ لہذا وہ اس کو لیتا اور دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو جاتا اور ہم میں سے کوئی اٹھ کر دروازہ کھول دیتا۔ اس دفعہ اس نے کمرے کے باہر اور کتوں کو بونگتے ہوئے سنا۔ ان کی آواز سننے ہی اس نے کمرے کا ایک چکر لگا یا اور روٹی کا ایک ٹکڑا جس کو ایک نوکر نے گرا دیا تھا منہ میں پکڑ کر دروازے کے پاس جا کر کھڑا ہو گیا۔ جب دروازہ کھول دیا گیا تو اس نے روٹی کا ٹکڑا تو پھینک دیا اور باہر بھاگ گیا۔ مختصر یہ کہ پالتو جانوروں پر تجربات کرنے اور ان کی حرکات کا مشاہدہ کرنے سے خیالات کے تلامذہ کی کافی شہادت ہم پہنچتی ہے۔ یہ تلامذات

بالخصوص نئے اور غیر عادی ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ حیوانات کی تمام طبعی زندگی ایسی شہادت پر مبنی ہے جو چاری توجہ کو صرف اس لئے اپنی طرف نہیں کھینچتی کہ وہ بہت عوام اور فافوس ہوتی ہے۔ اس شہادت کی طرف توجہ نہ کرنے کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہم یہ فرض کر لینے کی طرف بہت زیادہ مائل ہیں کہ حیوانات کے تمام افعال جبلت کے مطابق ہوتے ہیں اور ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ تجربہ سے کہہ دینے پر فردی انکسالات کی وجہ سے یہ بنیاد کس قدر متفرق ہو جاتی ہے۔ کم و بیش یکساں ماحول میں اور مشترک عادات و عادات کے زیر اثر فردی تجربہ اس قدر یکساں ہو جاتا ہے کہ ایک ہی طرح کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے اس امر واقعی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ افراد کے لئے یہ تلازمات فردی انکسالات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیات حیوانی میں اکثر تلازمات تلازمات بالماثلت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات تحقیق کے قابل ہے کہ ان میں انسانوں کی طرح تلازمات بالماثلت بھی ہو سکتے ہیں اگر انہیں ہم کم از کم اس وقت اتفاقات مدد کے کی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات کو خارج از بحث سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ان کا انحصار اضافات کے اور اک پر ہوتا ہے اور میں ایک الگ باب میں اس پر بحث کرنے والا ہوں کہ حیوانات میں اور اک اضافات کی قابلیت ہوتی ہے کہ انہیں اضافات اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں خیالات کا احیاء تلازم بالماثلت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا نہیں! جب میرے چودوں نے شہد کی مکھوں سے نہ پر کو محض سو نگہ پایکھ کر بچنا دیکھ لیا تھا تو میں نے ان کی طرف ایک کھی ایسی پھینکی جو شہد کی مکھی سے بہت مشابہت رکھتی تھی۔ کسی چیز سے نے اس کو بھولنے کی ہمت نہ کی اور اس کے ساتھ ہی خطرے کی آواز بار بار سنائی دی۔ ظاہر ہے کہ ان کا اس سے پرہیز کرنا محض مشابہت کی وجہ سے تھا، لیکن یہ دوسرا سوال ہے کہ اس دوسری مکھی کو دیکھ کر ان کو شہد کی مکھی کا خیال بھی آیا یا نہیں اور اس کا فیصلہ ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس چودے کو شعور میں لایا اور اس کا تلازم اس طرح تھا کہ (۱) مکھی کا بصری ارشام (۲) شہد کی مکھی کا بصری ارشام

(۳) نہ ہر کا ذوقی خیالی یا کہ (۱) اس خاص کبھی کا بھری ارتسام اور (۲) نہ ہر کا ذوقی خیالی؛ دوسرے الفاظ میں کیا اس خاص کبھی کو دیکھ کر اس چوڑے کے دل میں پہلے شہد کی کبھی کا خیال آیا اور اس کے بعد اس کی بد مزگی کا یا اس خاص کبھی کو دیکھتے ہی اس کو معاً بد مزگی کا خیال آیا۔ میرے نزدیک یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ انسانوں کی اصطلاح میں اس چوڑے نے اس خاص کبھی کو غلطی سے شہد کی کبھی سمجھا، یعنی یہ کہ وہ خاص کبھی کے ارتسام اور شہد کی کبھی کے گزشتہ ارتسامات میں فرق نہ کر سکا +

یہ مثال ان تمام حیاتیاتی مظاہر کی قائم مقام ہو سکتی ہے جو نقالی کے زیر عنوان جمع کئے جاتے ہیں۔ نقالی میں مشابہت شامل ہوتی ہے اور ہر حالت میں نقالی کرنے والے حیوان (اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ حیاتیاتی نقالی ہے نہ کہ نفسیاتی پہان عہدی تقلید کا تو امکان ہی نہیں) کو ایک اور فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس صورت کے مشابہ ہے جن میں ناخوشگوار یا ضرر رساں صفات پائی جاتی ہیں۔ پھر یہ مشابہت اس قدر ہوتی چاہئے کہ ضرر رساں صفت کا بطور احساسی تجربے کے خیال کے احیا ہو جائے۔ اگر کوئی جانور نقالی کرنے والی اور جس کی نقالی کی گئی ہے دونوں صورتوں میں امتیاز کر سکتا ہے تو فائدہ ختم ہو جاتا ہے۔ لہذا اغلب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تلازم بالماثلت نہیں ہوتا، بلکہ دراصل یہ ایک التباس ہے، یعنی یہ کہ نقالی کرنے والی صورت اور جس کی نقالی کی ہے وہ صورت ایک ہی غیر مفترق ارتسام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم یہاں تک فرض کر سکتے ہیں کہ مودی کی پروں کے چکدار رنگ خاص طور پر اس لئے نشود تاپاتے ہیں کہ ان کی تلمیسی قیمت نمایاں ہو جائے۔

لہذا اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں جیسا کہ میرے نزدیک ہم کو نکالنا چاہئے کہ نقالی کی مثالیں تلازم بالماثلت کے وجود کی مستبر شہادت نہیں تو حیوانات میں تلازم کی اس صورت کے موجود ہونے کی کوئی تشفی بخش شہادت بہم

یاشتم

حافظ الیاس

شعور کو ہم نے اس کے غیر مختتم اور آگے بڑھنے والے سیلان کی بنا پر ایک لہر سے تشبیہ دی ہے۔ ہم نے یہ بھی معلوم کیا ہے کہ اس ارتسام یا خیال کے علاوہ جو اس کی چوٹی پر ہوتا ہے اس میں بعض نمودار ہونے والے یا صعودی اور نیچے گرنے والے یا غائب ہونے والے یا نزولی عناصر بھی ہوتے ہیں۔ نمودار ہونے کی مدت کا طول مختلف ہوتا ہے اور اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے جب کہ کسی آتش کے عصبی سرے کسی شمع کے وصول کرتے ہیں تو واضح شعور فوراً ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے ظہور کے لئے کچھ وقت درکار ہوتا ہے۔ اس وقت کا کچھ حصہ شمع کے درآئندہ عصب سے گزرنے میں صرف ہوتا ہے جو شعور میں نہیں آتا۔ یہ تمام عمل خالصہً عضویاتی ہے۔ لیکن جب اس شمع کی وجہ سے شعوری مرکز میں فعلیت پیدا ہو جاتی ہے تو شعور میں اس ارتسام کی توضیح کے لئے کم و بیش وقت صرف ہوتا ہے۔ یا عضویاتی زبان میں یوں کہنا چاہئے کہ محض اضطراب غلبہ پانے کے لئے وقت چاہتا ہے۔ جو ارتسامات یا خیالات سادہ اور مانوس ہوتے ہیں ان کی توضیح جلد ہی ہو جاتی ہے۔ لیکن جب یہ متغیر اور غیر مانوس ہوتے ہیں تو توضیح میں بہت زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر ہم کسی غیر زبان سے خاصی اچھی واقفیت ہے تب بھی اس زبان میں لکھا ہوا ایک صفحہ پڑھنے میں جتنا وقت لگتا ہے وہ اس

وقت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتا ہے جو ہم اپنی زبان میں لکھے ہوئے صفحے کو پڑھنے میں صرف کرتے ہیں اپنی زبان کے الفاظ کے معنوں کی طرف ہمارا ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے لیکن غیر زبان میں یہ نہیں ہوتا۔ یہاں الفاظ کے معنی بہت دیر میں یاد آتے ہیں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ خیالات کی شرح توضیح کے لحاظ سے افراد بہت مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے ہاں تو یہ توضیح طبعاً بہت جلد ہوتی ہے اور بعضوں کے ہاں طبعاً بہت دیر میں۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ جن لوگوں کے خیالات کی توضیح دیر میں ہوتی ہے، وہ بالفاظ ذہن ان لوگوں سے فروتر ہوتے ہیں جو خیالات کی توضیح بہت جلد کر لیتے ہیں۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تیز فہمی اجتہاد فکر کی ہمیشہ ضامن نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی ارتسام یا خیال کی شرح توضیح (۱) فرد کی ذہنی ساخت (۲) ارتسام یا خیال کی مانوسیت اور (۳) اس کے انتفاع پر منحصر ہوتی ہے۔ لیکن اس ضمن میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ارتسام یا خیال کی اصطلاحات صرف اس کیفیت کے لئے استعمال ہو رہی ہیں، جو نفسی لہر کی چوٹی پر یا شور کے مرکز میں ہوتی ہے۔

نفسی لہر کے گزشتہ حصے میں ارتسامات یا خیالات کا زوال ایک مانوس واقعہ ہے، اور اس کی اہمیت بھی بہت زیادہ ہے۔ ارتسامات یا خیالات بلکہ ذہن زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ اہستہ آہستہ غائب ہوتے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے تو روشنی کی ایک لہر دکھائی دیتی ہے۔ یہ لہر محض ہمیں ہوتی ہے۔ یہ پیدا اس طرح ہوتی ہے کہ گزشتہ ارتسامات رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔ لہذا وہ سب مل کر ایک مسلسل خط بن جاتے ہیں۔ ہمارے ارتسامات، ذہنیالات کا تسلسل بھی بعینہ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر شعوری غماص فوراً طلوع ہونے، اور فوراً ہی غروب ہو جاتے تو ہماری ذہنی زندگی اس سے مختلف ہوتی، جس کا ہم کو عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ یہ پہلے دکھایا جا چکا ہے کہ ایک فقرے میں کسی لفظ کے معنی بہت بڑی جھلک سابق الفاظ سے عین ہوتے ہیں۔ لیکن اگر خیال کا طلوع و غروب فوری ہوتا، تو گزشتہ لفظ کسی طرح بھی آئندہ پر اثر نہ کرتا۔ یا ہم زبانی حساب کی مثال لے سکتے ہیں۔ اس میں اگر ہم ایک عمل کے نتائج کو دوسرے عمل کی بنیاد نہ بنا سکتے تو ایک معمولی سا سوال حل کرنا بھی ہمارے ناممکن ہو جاتا۔ فرض کر دو کہ سوال یہ ہے کہ ۲ کو ۱۵ میں جمع کر کے حاصل جمع کو ۳ سے تقسیم کر دو اس کا جواب ہم فوراً بتا دیتے ہیں کہ ۹ ہے یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ حاصل جمع ۲ کا خیال ابھی ہمارے شعور میں ہوتا ہے کہ ۳ سے تقسیم کرنے کا خیال آتا ہے۔

اسی تقاطع و تداخل کی وجہ سے اس قسم کے عمل شعور اور عام فکر میں تسلسل ہوتا ہے۔ مختلف ارتسامات یا خیالات، کی شرح زوال غالباً مختلف ہوتی ہے۔ بعض حیاتیاتی حیاتیات تو بہت جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ہی طرح کے صوتی حیاتیات کا سلسلہ چارے کانوں پر پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ان آوازوں کو ایک دوسری سے اس وقت تک علیحدہ نہیں کر سکتے جب تک کہ پہلی آواز کا اثر دوسری کے اثر کے پیدا ہونے کے قبل ہی زائل نہ ہو جائے۔ جب یہ احساسی زوال (ہم نے اس اصطلاح کو سادہ یا بیض حیاتیات کے نتائج کے ارتسام کے لئے وضع کیا ہے) صفر ہو، تو ہم ان کے درمیانی وقفہ کو معلوم نہیں کر سکتے۔ یعنی یکہ آوازیں ایک دوسری میں مدغم ہو کر ایک مسلسل آوازیں جاتی ہیں۔ لیکن فون ہلمہولٹز نے ثابت کیا ہے کہ ہم ایک ثانیہ میں ۱۳۲ صوتی ضربوں کو کمینز کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پروفیسر کسٹن نے دو برقی شراروں میں امتیاز کیا ہے در آخر لیکہ ان کے درمیان پہلے ثانیہ کا وقفہ تھا۔ آگے میں احساسی زوال بہت سست ہوتا ہے۔ اگر دو برقی شراروں کے درمیان پہلے ثانیہ سے کم کا وقفہ ہو، تو وہ مسلسل معلوم ہوتے ہیں کسی ارتسامات کی صورت میں شاید کے نتائج متباہن ہیں، لیکن اغلب یہ ہے کہ اگر ایک ثانیہ میں ۲۵ یا ۳۵ ارتسامات سے زائد پیدا ہوتے ہیں، تو وہ مسلسل محسوس ہوتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جو احساسی ارتسام کہ شعور میں ہے وہ سادہ ترین نوعیت کا ہے۔ اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ یہ اس دماغی اضطراب کا مقابل ہے جو رقبہ میں تنگ اور اتفاف میں کم ہے۔ اور زیادہ متلف ارتسامات یا خیالات کی شرح زوال کی صحیح پیمائش اس وقت ناممکن ہے۔ یہاں ہم کو مطالعہ باطن، مطالعہ باز دید اور اصلی واقعات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ جب ہم ایک پیریکراف لکھتے یا پڑھتے ہیں، یا جب ہم بولتے ہیں، تو ہم کو لکھنے، پڑھنے، یا بولنے میں اس تمام حصہ کا کم بیش شعور ہوتا ہے جو پیچھے گزر چکا ہے۔

اگر کوئی مقرر ایک خاص انداز میں شروع کرتا ہے، لیکن خاتمہ پر انداز بدل دیتا ہے، تو ہم اس اختلاف کو بآسانی معلوم کر لیتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ فقرہ کا پہلا انداز بھی ابھی شعور سے خارج نہیں ہوا، جب فقرے لیے لیے ہوتے ہیں اور ان میں جملہائے معترضہ اور دیگر ماتحتی جملوں کی بھرمار ہوتی ہے تو ختم تک پہنچتے پہنچتے شروع کا حصہ ذہن سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ ہمارا عام اور روزمرہ تجربہ ہے۔ اگر پہلا فقرہ تقریر میں ہے نہ کہ تحریر میں تو یہ تجربہ اور بھی دفع ہو جاتا ہے۔ لمبا فقرہ پڑھنے میں یہ وقت کم اس لئے ہو جاتا ہے کہ ہم سرسری طور پر پیچھے کی طرف نگاہ کرنے سے زائل شدہ خیالات کا احیا کر سکتے ہیں۔ لیکن سننے میں یہ ممکن نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو انداز تقریر میں مناسب معلوم ہوتا ہے وہ تقریر میں لے ہووے اور نامناسب نظر آنے لگتا ہے۔ اسی لئے بچوں یا نسبتاً غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے بولنے یا ان کے لئے کچھ لکھنے میں فقرے چھوٹے اور سادہ ہوتے جاتے ہیں۔

جن خیالات کے ساتھ جذباتی کیفیات شامل ہوتی ہیں وہ بہت اہمہستہ زائل ہوتے ہیں۔ ادواب محفل اور سنجیدہ و شائستہ مجلس کے قوانین کی خلاف ورزی ہمارے شعور میں جکر لگاتی رہتی ہے اور جب تک ہم اس محفل یا مجلس میں بیٹھے رہتے ہیں اس وقت تک اس کا خیال برابر تازہ رہتا ہے۔ بہت بڑی خبر ہمارے ذہن میں ناسور کی طرح گھر بنائیتی ہے اور ہمارے تمام خیالات کو اس کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ اسی طرح ایک سرور شخص کو ہر چیز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو ارتسامات سادہ اور کثیر الوقوع مہیجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں وہ جلدی زائل ہو جاتے ہیں۔ ملحق ارتسامات و خیالات بہت اہمہستہ زائل ہوتے ہیں اور جن خیالات کے ساتھ کوئی جذبات شامل ہوتا ہے شعور میں اس کی مدت بقا طویل ترین ہوتی ہے۔ ہم یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ جن معنویاتی حالات ہم یہ نفسی زوال موقوف ہے ان کی تلاش ان محی اضطرابات کی سلسل بقائیں کرنی چاہئے جو ان حالات کے ساتھ ساتھ

پائے جاسکتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ ارتسامات اور خیالات کے کسی سلسلہ میں مختلف خیالات کی شرح زوال مختلف ہوگی یا بالفاظ دیگر شعور میں بصورت ذیلی عناصر کی بقا مختلف ہوگی۔ ایک پیپر گراف پڑھنے میں صرف فردی اور موٹے موٹے خیالات فنی لہر کے ذیلی اجزائے ترکیبی کی صورت میں آگے بڑھتے ہیں اور ماتمی یا غیر ضروری خیالات اہمیت کی کمی کی ترتیب سے زائل ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو ہم زوال بالاختلاف کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ایک پیسہ سلسلہ خیالات کا مجموعہ شعور کی آخری حالت میں اکو جمع ہوتا ہے، اور اسی آخری حالت شعور پر اس سلسلہ کا خاتمہ ہوتا ہے۔

ارتسامات یا خیالات کے زوال کو بعض اوقات "ابتدائی حافظہ" کہتے ہیں۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ حافظہ کی اصطلاح کو نانونی تبلیغ سے ان نفسی عناصر یا اجزاء ترکیبی کے اعادے یا اچیانک محدود رکھا جائے جو شعور سے محو ہو چکے ہیں۔ گلاب کے پھول کو دیکھ کر مجھے ایک برائے باغ کا ایک حصہ یاد آتا ہے جہاں میں بچپن میں اکثر جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کے پھول میں تلازم خیالات کی وجہ سے میرے ایک خالصہ استحضاری بھری منظر کے مرکزی نقطہ آغاز بننے کا میلان ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ خالصہ استحضاری بھری منظر اس استحضاری بھری منظر سے کن باتوں میں مختلف ہے جن میں وہ پھول اس وقت موجود ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے اس میں وہ وضاحت و مواظبت نہیں ہوتی جو استحضار کی خصوصیت امتیازی ہے اور جو عصبی راستوں کے فوری ایجنج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن فرق صرف یہی ایک نہیں جن لوگوں میں استحضار کی استثنائی قابلیت ہوتی ہے وہ ایک استحضاری مرکزی مثال کو اس استحضاری منظر سے بھی زیادہ واضح اور مواظبت نہا سکتے ہیں جن کی طرف وہ بگاہ گاڑ کر دیکھ رہے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر لوگ کے لئے وضاحت تفصیل اور حقیقی وجود کی بہت کمی ہوتی ہے۔ اس کا ہم بہت غور و توجہ اور باریکی سے معائنہ بھی نہیں کر سکتے۔ کوئی شخص یہ نہیں

کر سکتا، کہ ایک استحضاری منظر کی ایک شے کو اپنے شعور کے مرکز میں لائے اور بعد میں دوسری کو۔ کم از کم میں تو ایسا نہیں کر سکتا۔ استحضار و احضاریں ایک اور فرق ہوتا ہے جس کو پہلے فرق سے بہت قریب کا تعلق ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ مقدم الذکر میں اس وقت کے تحت شعوری اور ذیلی احضارات کے لحاظ سے کچھ غیریت سی پائی جاتی ہے۔ میں لکھتے لکھتے اپنی نگاہ کتاب پر سے اٹھا تا ہوں تو میری چشم باطن کے سامنے انگوروں کا وہ خوشہ آجاتا ہے جو میں نے دو پہر کے ناشے میں دسترخوان پر دیکھا تھا۔ خوشہ کی اس تمثال کے ساتھ وہ رکابی بھی بطور ماشے کے ہوتی ہے جس میں وہ خوشہ رکھا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ اور تمام ماحول بھی مدغم صورت میں سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ سب کا سب حاشیہ میرے موجودہ تحت شعوری احضارات یعنی میرے مسودہ میری غیرت میرے قلم و ودات وغیرہ کے بالکل غیر ہے۔ اسی غیریت یا عدم تجانس سے اس وضاحت اور مواصلت کی تائید ہوتی ہے جو استحضاری تمثال اور احضاری ارتسام میں بالامتیاز ہے۔ پھر جس قدر زیادہ واضح اور جس قدر مخصوص یہ خیال ہوگا یعنی یہ کہ یہ خیال ان تمام باتوں کے لحاظ سے ارتسام کے جس قدر قریب ہوگا، اسی قدر زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تمثال کے ماحول کا احیا ہوگا، اور اسی نسبت سے اس میں اور احضاری حاشیہ میں غیریت ہوگی۔ خوابوں اور غیر طبیعی بیداری کی حالتوں میں طبیعی تجربے کا احضاری حاشیہ غالباً یا محذوف ہوتا ہے اور اسی لئے استحضار و احضار میں فرق باقی نہیں رہتا، اور تمثالات و ادہام حقیقت کے لباس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ استحضار و احضار میں تیسرا فرق مقدم الذکر کی ناپائیداری ہے۔ تمثالات کے طبیعی تجربے میں ہم میں سے اکثروں کے لئے وہ استقلال و پائیداری نہیں ہوتی، جو احضارات میں اور اُمیدہ اعصاب کے راستے سے آنے والے حیجرات کے تسلسل کی وجہ سے ہوتی ہے۔ عام حالات میں استحضاری تمثال احضاری بصری ارتسامات کو خارج کر کے صرف کٹھڑی دیر کے لئے شعور کے مرکز میں آتی ہے۔

چوتھا، اور آخری فرق ان دونوں میں عقلی عقبی زمین اکا ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم اتھنار کو یہ کسی قدر واضح کیوں نہ ہو احضار سے تمیز کر لیتے ہیں۔ ہمارے تحت شعور میں یہ خیال ہر وقت موجود رہتا ہے کہ یہ تشال محض تشال ہے خواہ یہ کسی قدر معین و مقرر ہو۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم یہاں صرف صحیح الذراغ اشخاص کے عام تجربات پر بحث کر رہے ہیں۔ غیر طبعی یا پاکلوں کے تجربے میں یہ عقلی عقبی زمین غائب یا احضاری کو الف سے غیر مست غیر محسوس ہو سکتی ہے۔ ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ تا پائیداری پائیداری اور استقلال میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح اتھناری تشالات خیالات احضاری مقامی کی مواظبت کو ساتھ لے کر وہیں پر تسلط ہو جائیں۔

یہ بات بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ کسی حالت شعور کا بعینہ اسی صورت میں احیا نہیں ہو سکتا جس میں کہ وہ پہلے واقع ہوئی تھی۔ یہ ممکن ہو کہ اس میں گزشتہ حالت شعور کی کم و بیش ہو ہو شبیہ شامل ہو۔ لیکن یہ شبیہ نئی حالت شعور کا صرف جزو ہوئی ہے اور نہیں۔ یہ ایک اور درجہ ہے کہ انسانی تخلیق سے جو اتھنار ہوتا ہے یہ کسی قدر واضح اور مواظبت کیوں نہ ہو، اس میں اور انسانی تخلیق کے احضار میں عام طور پر طبعی حالات میں شادی اشتباہ ہوتا ہے۔ یہ موجودہ حالت شعور کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جب ارج ایک حالت شعور کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں امر کنزی عنصر ہے اور ب ج لہر کا ماحشیہ ہے۔ اگر بعد میں اس کا واضح طور پر احیا ہوتا ہے، تو شعور کی لہر اس طرح ظاہر کی جائیگی کہ ب ج لہر اس میں نیا حاشیہ ہو گا اس سے یہ صاف طور نظر آ جاتا ہے کہ ب ج اور ب ج دو حالات شعور ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں، اور یہ کہ موثر اندر مقدمہ اندر کی ہو ہو شبیہ نہیں، اگرچہ یہ شبیہ اس کا ایک حصہ ہے۔

جس مثال پر ہم نے ابھی غور کیا ہے اس میں ا حیا کے وقت اپنا اصلی حاشیہ ب ج اپنے ساتھ لاتا ہے۔ چنانچہ مجھے ابھی طرح یاد ہے کہ چند ماہ قبل میں نے عدن باغ کی دیوار کی نیچے ٹرک پر ایک ٹاگ دیکھا تھا۔

بہت سے لوگ اس کے ارد گرد جمع تھے اور اس کو دہاں سے بھگانے کی کوشش کر رہے تھے، لیکن وہ بدستور اور باطنیان کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ اس تمام واقعے میں ناک مرکزی عنصر تھا اور باقی منظر اس کا حاشیہ۔ میری اس حاشیہ کی یاد بھی ویسی ہی تازہ ہے جیسی کہ ناگ کی۔ بازار میں مجھے ایک شخص دکھائی دیتا ہے جس سے میں ایک دوست کے مکان پر ملا تھا۔ اس کو دیکھ کر مجھ کو وہ تمام واقعات یاد آ جاتے ہیں، جن میں اس کی ادر میری دوستی ہوئی تھی۔ وہ مکان اور وقت یاد آ جاتا ہے جن میں میرا اور اس کا تعارف ہوا تھا۔ اس کا چہرہ گزشتہ زندگی کا ایک خاص منظر یا بہت سے خاص مناظر کی یاد دلاتا ہے لیکن جن لوگوں سے ہماری دوستی پرانی ہوتی ہے ان کو دیکھ کر ان خاص خاص ملازمت کا احیا نہیں ہوتا۔ ان کی اور ہماری ملاقات اس کثرت سے اور اس قدر مختلف حالات میں ہوتی ہے کہ مخصوص ملازمت غائب ہو جاتے ہیں اور متبادل ملازمت ان کی جگہ لے لیتے ہیں۔ بعینہ یہی حال مانوس اشیا اور زندگی کے عام واقعات کا ہے۔ ان کے مخصوص ملازمت بھی نابود ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احیا کا ضابطہ بجائے پیچ کے صرف دھل رہ جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ اصل حاشیہ بعد میں ذہن میں نہیں نہیں آتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بغیر کسی حاشیہ کے تجربہ میں آیا تھا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس قدر مختلف حاشیوں میں تجربے میں آیا ہے کہ اب ان میں سے کسی خاص حاشیہ کا بھی احیا نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ احیا کے لئے دو چیزوں کا ہونا لازمی ہے (۱) اس ارتسام خیال یا حاشیہ کا گزشتہ تجربہ جس کا اس وقت احیا کیا جا رہا ہے اور (۲) کسی ایسی چیز کا حفظ جس کی مدد سے یہ احیا ممکن ہوتا ہے۔ مقدمہ ذکر کسی تشریح و تفسیر کا محتاج نہیں۔ سو خبر الذکر یعنی حفظ کے متعلق ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں کہ صحیح اور اصلی معنوں میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خیالات یا عناصر شعور ذہن میں محفوظ کئے جاتے ہیں یا یہ کہ ذہن ان کو محفوظ کرتا ہے۔ لہذا ارتسامات یا خیالات کے اس حفظ کی توجیہ کے لئے ہم کو عضویات

داغ سے مدد یعنی پڑتی ہے۔ اب یہ ظاہر ہے کہ خیالات بحیثیت خیالات،
 تو باقی نہیں رہتے، لیکن داغ کچھ اس طرح متغیر ہو چکا ہے کہ مناسب حالات
 میں ان ہی خیالات کے مشابہ خیالات پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ ایک تشبیہ سے
 اس کی توضیح ہوگی۔ جب ہم نوٹو گراف میں بولتے ہیں تو ہماری آواز اس
 کے پیلن میں غائب نہیں ہو جاتی اور نہ یہ پیلن اس کو محفوظ کرتا ہے بلکہ ہوتا
 ہے کہ موسم یا کسی طرح کی کسی اور چیز پر ہماری آواز پڑتی ہے تو اس میں
 نقش پڑ جاتے ہیں۔ ان ہی نقوش کی وجہ سے بعد میں اس ہی آواز کا
 اعادہ کیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح دماغی بافت بھی ان عصبی اضطرابات
 کی وجہ سے جو ارتسام کے لوازم ہوتے ہیں اس طرح متغیر ہو جاتی
 ہے کہ مناسب عصبی حالات میں یہ اضطرابات مشابہ
 عصبی اضطرابات کو پیدا کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہی اصلی
 ارتسام خیال کی صورت میں دوبارہ ہمارے ذہن میں آجاتا ہے۔ صرف
 ان ہی معنوں میں ہم حفظ خیال کی اصطلاح کو استعمال کر سکتے ہیں۔
 عضویاتی نفسیات کے بعض محققین کے نزدیک ہمارے داغ میں
 بعض ایسے حصے یا خلا یا ہوتے ہیں جنہیں ”حافظی خلا“ کہا جاسکتا ہے۔
 ان کا خاص کام بھی حفظ ہے۔ جب مخصوص کمزوری اضطرابات سے ایک
 ارتسام بپیدا ہوتا ہے تو داغ کے کسی اور حصے پر اس کا اثر دبا پڑتا
 ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق کسی ارتسام کی بجالی اس اثر (دب) کے احیا کا
 نتیجہ ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ قیاس بالکل نفسی بخش نہیں اور واقعات سے
 اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے اس کی وجہ سے عصبی مشین میں
 ایک بالکل غیر مسلم اور غیر ضروری پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ زیادہ احتمال
 اس بات کا ہے کہ جو اضطراب ب کے ساتھ متعلق ہے وہ واقع ہو کر
 کہ ایک مشابہ اضطراب ب کے بالواسطہ یا ثانوی اعادے کا میلان اپنے
 پیچھے چھوڑ جاتا ہے اور یہ کہ اصلی ارتسام اور اس کا احیا ایک ہی رقبہ کے
 اضطراب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہر کیف یہ سوال کہ یہ میلان کس طرح قائم اور

اور محفوظ ہوتا ہے، عضویاتی ہے اور عضویات ہی اس کا جواب دیگی۔ نفسیات کے لئے صرف یہ حقیقت نفس الامر کافی ہے کہ یہ میلان قائم اور محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن نفسیات بھی حفظ کے معاملے میں خاموش نہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ہے کہ افراد اس لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ ہیکالے ریگلرز کی فہرست کو صرف ایک بار پڑھتا تھا، اور عرصہ دراز کے بعد اس تمام فہرست کو بغیر وقت یا غلطی کے دہرا دیتا تھا۔ ہم میں سے بہت کم ایسے کلنگے، جو ایسا کرنے کے قابل ہوں گے۔ بعضوں کو تو صرف نصف درجن کے قریب نام یاد رہ گئے، اور وہ بھی اس لئے کہ یہ نام ان کو عجیب و غریب معلوم ہوئے تھے۔ بعض صرف ایک یا دو کو یاد رکھ سکتے۔ واقعہ یہ ہے کہ حفظ نفسی عضویاتی معطیات میں سے ایک ہے۔ یہ ہر فرد کی دماغی ساخت اور ذہنی نوعیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس میں ہم اتنی ہی تبدیلی کر سکتے ہیں جتنی کہ خود اپنے قدوں یا اپنے عضلات کی جسامت میں۔ محتاط استعمال اور ورزش سے ہم اپنے عضلات کو ان حدود کے اندر بڑھا سکتے ہیں جو نظرت نے ان کے لئے مقرر کی ہیں۔ لیکن اس بارے میں ماہرین مختلف رائے ہیں کہ محض غازیئت (یعنی حفظ کرنے کی قابلیت) کو استعمال سے کہاں تک تقویت پہنچائی جاسکتی ہے۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کی آزمائش بھی بہت مشکل ہے۔

پھر ایک ہی فرد میں غازیئت نظام جسمانی کی حالت کے ساتھ ساتھ کچھ نہ کچھ بدل جاتی ہے۔ مکان اور دراندگی کی حالت میں ارتسامات اتنی جلدی محفوظ نہیں ہونے جتنے کہ اس وقت جب ہم تازہ اور چاق جو بند ہوں۔ صبح کے وقت یا زندگی کے موسم بہار میں ارتسامات یا خیالات شام کے وقت یا زندگی کے موسم خزان کے مقابلے میں جلدی حفظ ہو جاتے ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کو عہد شباب کی باتیں تو بالکل واضح طور پر یاد رہتی ہیں، لیکن بڑھاپے کے واقعات بہت جلد ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ ان کا دماغ ان تمام باتوں کا تواتر دہا کر سکتا ہے جو پہلے سے اس میں درج ہو چکی ہیں، لیکن ان نئی باتوں کو

درج کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔

اگر باقی کے اور تمام حالات غیر متغیر اور مساوی رہیں تو جس قدر زیادہ واضح کوئی ارتسام ہوگا، اسی قدر زیادہ دھبہ سی اس سے پیدا ہوگی اور جس قدر زیادہ توجہ ہم اس کی طرف کریں گے اتنی قدر زیادہ احتمال اس کے حفظ کا ہوگا۔ ایک ارتسام کو اس طرح تقویت پہونچائی جاسکتی ہے کہ اس کو کچھ دیر تک شعور کے مرکز میں رہنے دیا جائے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کی طرف توجہ کی جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ مختلف راستوں سے اس کو شعور کے مرکز میں لایا جائے۔ مثلاً جس چیز کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کو بغور پڑھا جائے، آواز بلند دہرایا جائے اور پھر لکھا جائے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی تکرار کی جائے۔ یہ ارتسام کم دہش وقت میں محو ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ سبھی کبھی اور ہر مرتبہ کچھ زیادہ وقفے کے بعد ایک ارتسام کو دہرانے سے بھی اس ارتسام کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ ذہنی خیالات کو منتقل اور مرتب کرنے یا دوسرے الفاظ میں دماغی ساخت میں مخصوص تغیرات پیدا کرنے کے یہ طریقے ہر طبقہ اساتذہ کے ہاں مسلم ہیں۔

بالعموم حفظ کرنے کی قابلیت اور احیا کرنے کی قابلیت کو دو مختلف نفسیاتی قواء سمجھا جاتا ہے۔ لیکن ان میں بہت قریبی تعلقات ہیں۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ عادیہ یا احیا ہی حفظ کے وجود کی تنہا شہادت ہے۔ جو خیالات کو محفوظ ہیں، لیکن ان کا احیا یا عادیہ نہیں ہو سکتا، ان کے متعلق ہم کو کچھ علم ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگرچہ حفظ اور احیا میں اس قدر قریبی تعلقات ہیں تاہم ان کو علیحدہ علیحدہ رکھنا ہی مناسب ہے۔ سب سے پہلے ہم غیر موقب حافظ اور موقب حافظین بفرق بیان کرتے ہیں اور ان کے اختلافات کو واضح کرتے ہیں۔ جس شخص کا غیر مرتب قسم کا حافظہ اچھا ہوتا ہے وہ نہایت باسانی سے لفظوں کے سچے کرنا یکجہ جاتا ہے تاریخوں کے سلسلوں یا صر فی و نحو ی امثال و مستثنیات کی

فہرستوں کو بہت جلد ازبر کر لیتا ہے کسی انگریزی لفظ کے لاطینی یونانی فرہشی یا لکائی ہم معنی الفاظ کو بلا وقت و کوشش یاد رکھ سکتا ہے۔ یہ شخص غیر زبانیں بہت جلد حاصل کر لیتا ہے کیونکہ اس کو الفاظ کے یاد رکھنے میں کوئی وقت نہیں ہوتی۔ ایسے شخص کو اپنے تمام دوستوں کے پتے، اور اپنے تمام افراد احباب کی پیدائش کی تاریخیں خوب یاد رہتی ہیں۔ اس کا ذہن گو یا مختلف و متفرق معلومات کا مخزن ہوتا ہے۔ وہ ان تمام معلومات کو باسانی مستحضر کر سکتا ہے۔ ایسا شخص عام طور پر دلچسپ گفتگو کرنے والا اور لطیف گو ہوا کرتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ ہی اس کا مطالعہ بھی وسیع ہے تو جبرست اور برعل اشعار کہا دیں اور تنہیں اس کی زبان پر رہتی ہیں۔ جس قدر ناول کو وہ پڑھ چکا ہے ان کے سب پلاٹ اس کو یاد رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ وہ ہر قسم کی مختلف باتیں یاد رکھ سکتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسرا شخص ہے جس کو مندرجہ بالا باتوں میں سے کوئی بھی یاد نہیں رہتی۔ وہ ایک ناول پڑھتا ہے، لیکن ایک ہفتہ اندر اندر اس کا پلاٹ بھول جاتا ہے۔ اس نے تمام پیسیر خوب محنت سے لے لے کر پڑھا ہے، لیکن اس کا ایک فقرہ بھی وہ دہرا نہیں سکتا۔ اس کو خیال ہے کہ اس کا دوست لندن سے روانہ ہو چکا ہے، لیکن وہ نہیں بتا سکتا کہ اب اس کا عزم کہاں کا ہے۔ اس نے ایک خاص موقع پر ایک خاص معنی کا گانا سنا تھا، لیکن اب اس کو یہ یاد نہیں کہ وہ معنی کون تھا۔ اس کو ہر سال ضرورت پڑتی ہے کہ کوئی اس کو بتائے کہ خود اس کی سال گرہ کس دن ہے۔ نیک میں جا کر اس کو خود اپنا نام یاد نہیں رہتا۔ لیکن اگر اسی شخص سے اس کی تعلیم و تربیت اور دلچسپی اور شغف کے مطابق مسانیاں، حیاتیات یا تاریخ فلسفہ پر تقریر کرنے کو کہا جائے تو وہ سامعین کو اپنے بھرپور سے حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ اس کے خیالات نہایت صاف اور س کا طریق بحث نہایت سلیجھا ہوا ہوتا ہے۔ کوئی ایسی بات اس کی نگاہ سے بچنے نہیں پاتی جس کا تعلق اس

موضوع سے ہو۔ یہ مرتبہ حافظہ کی انتہائی صورت ہے +۔
 اس میں شبہ نہیں کہ اچھا غیر مرتب حافظہ ایک شخص کو اس کے
 ہم نظیروں میں ممتاز کر دیتا ہے۔ بالعموم اسے وسیع اور عام دلچسپیوں کے
 ساتھ متعلق سمجھا جاتا ہے۔ یہ کچھ تو قوی طبعی قابلیت حفظ کا نتیجہ ہوتا ہے
 اور کچھ تلازم بالمتوازنیت کے سریع اور مستحکم قیام کا۔ تلازم بالماثلت (مشابہت)
 بھی اس میں بہت مدد دیتا ہے لیکن شرط یہ ہوتی ہے کہ مشابہت و مماثلت
 بالکل بدیہی اور بے واسطی ہو۔ اس قسم کے ذہنوں کا ایک سیلان یہ ہوتا ہے
 کہ یہ سچ ہیں ہوتے ہیں نہ کہ شرف نگاہ جمیل المنظر ہوتے ہیں نہ کہ معقول۔
 یہ کسی بات کو بیان تو اچھی طرح کر سکتے ہیں لیکن اس کی تحلیل نہیں کر سکتے
 نقل تو کر سکتے ہیں لیکن اجتہاد نہیں کر سکتے۔ تحلیل کا ماہر و عادی فلسفی مزاج اس کی
 باتیں سمجھتا ہے اور اس کے خیالات کے تسلسل، اس کے تطبیقوں
 کے ذخیرے اور اس کی قوت بیان کی تعریف کرتا ہے لیکن پھر اپنے آپ سے
 سوال کرتا ہے کہ اس تمام گفتگو میں کوئی بات یاد رکھنے کے قابل
 بھی ہے؟

جب کسی شخص کا حافظہ مرتب قسم کا ہوتا ہے تو وہ تمام باتوں
 کو ان کے مفہوم بطور شہادت ان کی قیمت یا کسی قیاس کے لئے
 ان کی اہمیت کی مدد سے یاد رکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان باتوں کے اضافات
 مدد کہ اس کی مدد کرتے ہیں۔ مقارنت یا اتفاق اور طبعی مشابہت کی وجہ
 سے جو ملازمات قائم ہوتے ہیں وہ نہ تو مستحکم ہوتے ہیں نہ پائدار۔
 پائدار کی صرف معقول قسم کے تلازمات میں ہوتی ہے جو بہت گہرے
 ہوتے ہیں۔ ان کو میں نے اضافات مدد کہ کی مشابہت کے تلازمات
 کہا ہے۔ لیکن اس کو نہ بھولنا چاہئے کہ حافظہ کی مذکورہ بالا دونوں
 قسمیں لازماً ایک دوسرے کو خارج نہیں کرتیں۔ اکثر صورتوں میں
 تو ایک کی وسیع عمومیت اور دوسرے کی محدود مخصوصیت مجتمعاً پائی جاتی
 ہیں اور صرف اسی اجتماع سے ایک معمولی ذہن جید ذہین بنتا ہے +

جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں، یہ امر مشتبہ ہے کہ غیر مرتب حافظہ جو متغیر نہت اور سطحی مشابہت کی وجہ سے قائم ہونے والے تلازمات پر مبنی ہوتا ہے، کہاں تک تربیت و مشق سے اصلاح پذیر ہو سکتا ہے۔ لیکن مرتب حافظہ جو اضافات کے ادراک کی وجہ سے منطقی یا عقلی تلازم پر زیادہ موقوف ہوتا ہے، اس لحاظ سے اصلاح پذیری کی بہت صلاحیت رکھتا ہے، اگرچہ اس صورت میں بھی اصلاح صرف ایک خاص نظام کے قیام اور اس کے استعمال میں مہارت میں ہوتی ہے، نہ کہ خلقی قابلیت حفظ میں۔ ہم صرف یادآوری کی قابلیت کی تربیت کر سکتے ہیں، نہ کہ قابلیت حفظ کی۔ حفظ کرنے کا عمل غیر ارادی اور اس لئے ہمارے قابو سے باہر ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے یادآوری ایک ارادی عمل ہے، جس کے لئے کچھ کوشش درکار ہوتی ہے۔ خیالات کی باقاعدہ ترتیب اور ان کا منقول تلازم، یادآوری میں مدد کرتا ہے۔ جب عادت کی وجہ سے خاص خاص طریقوں سے یادآوری نسبتاً آسان ہو جاتی ہے، تو یہ یادآوری پھر طبعی حفظ کے بہت قریب ہو جاتی ہے، بعینہ اس طرح جیسے عادت کے نتائج جہلت کے نتائج سے بہت کچھ ملنے جلنے لگتے ہیں۔ اس پر ہم کہیں بعد میں غور کریں گے۔ اس لحاظ سے غیر مرتب حافظہ زیادہ تر ایک خلقی قوت ہے اور مرتب حافظہ ایک حد تک اکتسابی

حادثہ +

صاف اور غیر مشتبہ یادآوری اور تذکر میں اکثر زبان و مکان کے معین تلازمات ہوتے ہیں۔ مکانی تلازمات پر اس جگہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن چونکہ گزشتہ ارتسامات کو موجودہ خیالات کی صورت میں ان حیا سے تعلیق ہو چکا ہے اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہاں تصدیق زبانی کے مسئلہ پر غور کر لیا جائے۔ ناگ کے متعلق جس واقعہ کا میں نے کچھ صفحات قبل ہی ذکر کیا ہے، اس میں میرے لئے صرف مکانی تلازمات

ہی نہیں، بلکہ زمانی تلازمات بھی ہیں۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب میں حیدرآباد میں تھا۔ داغ پر اور زیادہ زور ڈالنے سے یاد آتا ہے کہ یہ واقعہ اہل شہر کا ہے۔ گزشتہ اور ذہن میں محفوظ مدت حیات میں کسی واقعہ کے وقت وقوع کی تحقیق کے عمل کے لئے وہیں زمان کی اصطلاح مخصوص کر کے اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے، کہ یہ تحقیق کس طرح کی جاتی ہے +

سب سے پہلی قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ واقعات کا حقیقی استداد زمانی شعور کے صرف موجودہ لمحہ میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کی اہلی مدت بقا صرف زمانہ حال میں معلوم کی جاسکتی ہے۔ جب احیا کے وقت گزشتہ واقعات کا استحضار کیا جاتا ہے، تو ان کا زمانی قد چھوٹا ہو جاتا ہے جب میں گزشتہ موسم گرما کی تعطیلات کے واقعات، یا اپنے مینی مال کے قیام کے سوانح پر نگاہ باز دید ڈالتا ہوں، تو جن واقعات کے درمیان کچھ دنوں یا ہفتوں کا فصل تھا، وہ میری چشم ذہن کے سامنے چند لمحوں میں گزر جاتے ہیں۔ اگر یہ ایسا نہ ہوتا، تو ہمارے گزشتہ زندگی کے کسی گھنٹے کے واقعات کے لئے کامل ایک گھنٹہ درکار ہوتا۔ واقعات کے زمانی قد کا چھوٹا ہونا نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ ہم تمام غیر ضروری تفصیل کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا ان کو سمجھول جاتے ہیں، اور صرف اہم باتوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی نسیان کی قوت سے نگاہ باز دید ممکن ہوتی ہے۔ جس قدر بعید وہ زمانہ ماضی ہوتا ہے، جس کے واقعات کا میں احیا کر رہا ہوں، اسی قدر چھوٹا ان واقعات کا زمانی قد ہو جاتا ہے۔ صبح کے واقعات کو اگر ہم شام کے وقت یاد کریں، تو بہت زیادہ تفصیل ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ گزشتہ ہفتہ کے آج ہی کے دن کے واقعات تو پہلے ہی ماضی کے اندھیرے کی وجہ سے دھندلے ہو چکے ہیں۔ گزشتہ سال کے واقعات میں سے صرف اہم کی صورتیں کچھ صاف دکھائی دیتی ہیں، اور اس سے قبل کے واقعات میں سے صرف وہ باقی ہیں جو سفر حیات میں

میں نشان راہ کا کام دیتے ہیں۔

کسی واقعہ کے وقت وقوع کو یاد کرنے کی کوشش تعین زمانی کی ایک مثال ہے۔ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنے گزشتہ تجربے کے نمایاں نشانات راہ کے تعلق سے معلوم کریں۔ کل مجھ کو ایک تار ملا تھا۔ میں یہ یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ مجھے کس وقت ملا تھا۔ سوچتے سوچتے خیال آتا ہے کہ وہ تار مجھ کو صبح کے لکچر کے بعد اور دوپہر کے ناشتہ سے قبل ملا تھا۔ اس سے اس واقعہ کے وقت وقوع کی تعین ہو جاتی ہے۔ فلان صاحب سے میری پہلی ملاقات کب ہوتی تھی؟ یہ ملاقات گپ سے واپس آئے بعد اور ہسٹل میں تقرر سے قبل ہوئی تھی۔ اس سلسلہ پر غور کرنے سے میں صحیح صحیح وقت معلوم کر سکتا ہوں۔ میں ہسٹل میں اس جگہ کے خالی ہونے کا چرچا سن رہا تھا، لیکن ابھی مقرر نہ ہوا تھا +

میرے نزدیک یہی وہ طریقہ ہے جس کو ہم کسی واقعہ کے صحیح وقت کو یاد کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ اس میں پہلے تو ہم اپنی زندگی کے اہم سوانح کو معلوم کرتے ہیں اور پھر واقعہ زیر تحقیق کو ان سوانح میں سے کسی دو کے درمیان جگہ دیتے ہیں۔ بعد ازاں اس مدت پر اور زیادہ غور کرتے ہیں اور کم اہم سوانح کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم واقعہ زیر تحقیق کے وقت کو ان کم اہم سوانح سے معین کرتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان اہم سوانح کا وقت کس طرح معلوم ہوتا ہے؟ ان کو ہم ان نشانات راہ کی مدد سے معلوم کرتے ہیں جو ہماری گزشتہ مدت حیات میں قدیم ترین ہیں اور جن کو ہمارے ماضی قریب سے تعلق ہوتا ہے۔ پھر اس ماضی قریب کو ہم موجودہ لمحہ شعور سے ملا لیتے ہیں۔ موجودہ لمحہ شعور ہی میں ہم کو تسلسل و مردور زمان کا ادنیٰ تجربہ ہوتا ہے۔ ہماری اپنی گزشتہ زندگی جو صرف حافظہ میں دیکھی جاسکتی ہے، موجودہ لمحہ شعور کے تجربہ کا پیچھے کی صرف پھیلاؤ کا دوسرا نام ہے اور یہ تاہم مل بس ہیں

فکر کی مدد سے ہوتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کے متعلق ہماری پیش بینیاں اسی تجربہ کا اسی طرح کا پھیلاؤ ہوتا ہے لیکن آگے کی طرف۔ پیش بینی دراصل قبل از وقت احتضار ہے +

اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ فلاں واقعہ کب ہوا تو اس میں ہم کو تاریخوں سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس مدد کا میں نے اب تک کہیں ذکر نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ امداد ننانوی ہوتی ہے اگرچہ اس کے سہل الاستعمال اور مفید ہونے میں شبہ نہیں۔ اس کے علاوہ یہ وہ مشترک مرجعات ہوتی ہیں جن سے ہم اپنی زندگی کے سوانح کا دوسرے شخص کی زندگی کے سوانح سے مقابلہ کر سکتے ہیں اور اس طرح ہم ایک وقت نامہ بنا لیتے ہیں جس کو ایک فرد کی زندگی سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ جو اجتماعی ہوتا ہے۔ میرے قارئین کو میرے سوانح حیات کا علم نہیں لیکن اگر میں کہوں کہ میں ۱۸۸۵ء میں لکپ سے واپس آیا تھا تو وہ اس واقعہ کے زمانی مقام کو اپنی گزشتہ زندگی کے کسی ایسے واقعہ سے معلوم کر لینگے جو اس تاریخ کے ساتھ متلازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ وہ مشترک مرجع ہے جس کے ذریعہ سے میں اپنے قیمن زمانی کا دوسروں کے قیمن زمانی سے مقابلہ کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی ہے نہ کہ فردی +

میں اپنی زندگی کے اہم واقعات میں سے بعض کی تاریخیں جانتا ہوں۔ چنانچہ مدرسے میں داخل ہونے، انٹرنس کا امتحان پاس کرنے کے بعد اس سے نکلنے، مختلف مقامات کی سیر کرنے، اور اپنی شادی ہونے، وغیرہ کی تاریخیں مجھے یاد ہیں۔ دیگر واقعات کی تاریخوں کو میں ان، اسی تاریخوں سے حساب لگا کر معلوم کرتا ہوں۔ اگر میرا حلقہ غیر مرتب قسم کا ہوتا تو ان تاریخوں کی فہرست موجودہ فہرست سے بلاشبہ بڑی ہوتی۔ لیکن میرا خیال ہے کہ لوگوں کا اس معاملے میں بعینہ وہی حال ہے جو میرا ہے +

یہاں تک میں اس زمانہ ماضی پر بحث کرتا رہا ہوں جس کا مجھ کو براہ راست اور بلا واسطہ تجربہ ہوا ہے۔ لیکن میری یادداشتوں کے مادرا، زمانہ ماضی کا دور ہے

جس کے متعلق مورخین اس قدر کہ وکادش اور تحقیق و تمحیص کرتے رہے ہیں اور غالباً ہمیشہ کرتے رہینگے اور جو اجتماعی نقطہ نظر سے اس قدر اہم اور قیمتی ہو۔ اس کا مجھ کو بلا واسطہ تجربہ نہیں ہوا۔ اس کا علم مجھ کو کتب و تاریخ یا سینہ بسینہ روایات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس طویل و وسیع زمانہ ماضی کی مدتہائے مدیدہ کو ذہن میں لانے کے لئے میں زمان کا وہی خیال استعمال کرتا ہوں جو خود میری زندگی کے چھوٹے چھوٹے وقفوں پر غور کرتے میں مفید ثابت ہوا ہے۔ جس طرح میں خود اپنی زندگی کے تاریخی واقعات کو مختصر کر کے اپنے ذہن میں دوبارہ لاسکتا ہوں اسی طرح میں اٹھارویں صدی کے واقعات پر بھی نگاہیں ڈال سکتا ہوں۔ پھر جس طرح سترہویں سال قبل کے اہم واقعات کی نشان دہی کے لئے مفید اور اجتماعاً ضروری ہے اسی طرح اس سے گزشتہ صدیوں کے واقعات کی نشان دہی بھی ہو سکتی ہے +

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تاریخیں محض علامات ہیں۔ لیکن کس چیز کی علامات؟ زمان کی تعیین کی۔ ان کا فائدہ محض اس قدر ہے کہ ہم ان کے ذریعہ سے زمان کی صحیح تعیین کر سکتے ہیں۔ ملازم بالقرائن کی وجہ سے کسی واقعہ کے ساتھ ایک واقعہ کو متعلق کرنا اور پھر اس کو بار بار بار و ہرانا تعلیمی نقطہ نظر سے تقریباً بالکل بے سود ہے۔ یہ تاریخ سود مند صرف اس وقت ہوتی ہے جب اس کی وجہ سے اس خاص واقعہ اور دیگر واقعات میں تعلق معلوم ہو جائے۔ میں ایک بچے سے دریافت کرتا ہوں کہ ایڈورڈ ہفتم کا انتقال کب ہوا؟ وہ فوراً جواب دیتا ہے 'سنہ ۱۹۱۰ء میں۔ اس کے بعد میں اس سے پوچھتا ہوں اس وقت یورپ جنگ عظیم ہو رہی تھی؟ وہ میرا منہ تکیے لگتا ہے۔ میں پھر سوال کرتا ہوں اس کی وقت ہندوستان کا دارالسلطنت کلکتہ سے دہلی میں منتقل ہو چکا تھا؟ وہ اور زیادہ پریشان ہو کر میرا منہ تکیے لگتا ہے۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ یورپ کی جنگ عظیم کب ہوئی یا ہندوستان کا دارالسلطنت کب

منتقل ہوا تو وہ صحیح صحیح تاریخ بتلا دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تعلیم ٹھیک اصول پر نہیں ہوئی۔ اس نے تمام تاریخوں کو طوطے کی طرح رٹ لیا ہے اور بس۔ زمان کی تعیین کا مواد اس کے پاس موجود ہے لیکن اس کو یہ خیال کبھی نہ آیا، لا اس خیال کو اس میں کبھی پیدا نہ کیا گیا کہ تاریخوں کا ایک مصرف یہ بھی ہے کہ مختلف واقعات کے آپس میں تعلقات معلوم کیے جائیں۔ میں ایک بچے سے ایڈورڈ ہفتم کے انتقال کی تاریخ دریافت کرتا ہوں۔ وہ جواب دیتا ہے کہ یہ تو صحیح صحیح مجھے معلوم نہیں کہ وہ کس سال فوت ہوا، لیکن اتنا بتلا سکتا ہوں کہ جنگ طرابلس سے ایک سال قبل اس کا انتقال ہوا، یعنی یہ کہ اس کا انتقال ۱۹۱۱ء میں ہوا۔ یہ بچہ عین زمان کی حد تک عقلمند ہے +

تلازم بالیقارنت کی وجہ سے خیالات کی محض بجالی اور کسی ایسے واقعہ کی صحیح تعیین زمانی جو بہت پہلے ظہور پزیر ہوا تھا، دو بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ لیکن اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ احیا اعداد اکثر ذہنی اعمال کی لازمی شرط ہے۔ یہاں حافظ کے احیائی پہلو اور اس کے انعکاسی اور پس بین پہلو میں فرق کی طرف توجہ دلانا مناسب ہو گا۔ موخر الذکر ہی سے ہم کو فکر و علم کا مولد حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں کا فرق آگے چل کر بہت مفید اور اہم ثابت ہو گا۔ حافظ کے ان دونوں پہلوؤں میں فرق یہ ہے کہ حافظ بحیثیت محض احیا کے سوا اس کے اور کچھ نہیں کرتا کہ موجودہ نفسی لہر میں شعور کی لہر کے گوشہ اجزا و ترکیبی کے احیا آت کو داخل کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف انعکاسی اور پس بین ہونے میں یہ ان تعلقات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو احیا شدہ مواد میں باہر گر ہوئے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس میں کس طرح کہاں اور کب کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ شکر پر ایک شخص کو دیکھ کر میرے ذہن میں کسی خاص سطر کا واضح طور پر احیا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ اس کو دیکھتے ہی میری چشم ذہن کے سامنے کسی دعوت کا بالکل صاف اور واضح نقشہ

کھینچ جائے، جہاں وہ اس وقت مرجع حاضرین بنا ہوا تھا۔ لیکن اگر میں یہ یاد کر لوں کہ میں اس سے کہاں کن حالات میں اور کب ملا تھا تو اس میں محض اور خالصہ احیا کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں میں ایک نگاہ پس بین ڈالتا ہوں اور اس واقعہ کو دیگر واقعات کے تعلق سے دیکھتا ہوں۔ تعلقات ہی وہ نیا جزو ہے جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں۔ ان تعلقات میں سے صرف اس تعلق کی مثال دی گئی ہے جس میں نان کا تصور پیشا مل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تعین زمانہ صحیح زمانی اضافات کی تعین کا دوسرا نام ہے۔ اس میں غور و فکر اور نگاہ باز دید شامل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر تعین زمانہ میں ہم نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نگاہ باز دید ڈالتے ہیں اور واقعہ زیر غور کو دیگر واقعات کے تعلق سے ایک خاص زمانی مقام دیتے ہیں +

بعض اہرین نفسیات کا خیال ہے کہ تلازم کی وجہ سے محض احیا کو حافظہ میں شمار نہ کرنا چاہئے۔ چنانچہ ڈاکٹر تھارنڈائک نے اپنی تعریف عقل حیوانی میں بہت زیادہ ترقی یافتہ تلازمی اعمال کے فوائد کثیرہ کو واضح کرتے ہوئے اس بات پر اصرار کیا ہے کہ تلازم کا استقلال و استحکام لازماً مفاد بشریکہ اس اصطلاح کو صحیح اور اصلی معنوں میں سمجھا جائے۔ پر دلالت نہیں کرتا۔ حافظہ کی اس تنگ و محدود تعریف کی تائید میں اگرچہ بہت کچھ کہا جاسکتا ہے تاہم اس کو یہاں اختیار نہیں کیا گیا۔ اس تعریف کے مطابق حقیقی حافظہ میں شناخت کا ہونا لازمی ہے۔ یعنی یہ کہ اس میں اس گزشتہ تجربے کی طرف اشارہ ہونا چاہئے جس میں وہ واقعہ ظہور پذیر ہوا تھا جس کو یاد کیا جا رہا ہے۔ یہ اشارہ غیر واضح بھی ہو سکتا ہے اور واضح بھی۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کے بموجب ہر ایک تذکرہ یا یادداشت بحیثیت میوہی ہونے کے پہچانی جانی چاہئے۔

یہ یاد رہے کہ ہم تذکرہ کیا یا نہ داشت کو محض احیاء سے علیحدہ اور مختلف سمجھ رہے ہیں۔ واقعات کے زمان و مکان کی تعیین یا اپنے نظام علم میں کسی واقعہ کی مخصوص جگہ کو معلوم کرنا شناختی عمل کی ترقی کا نتیجہ ہے اس طرح کہ اس کے مکانی یا زمانی یا منطقی اضافات مرکزی ہو جاتے ہیں +

یہ خیال رکھنا چاہئے کہ جو بات ہم نے عضو یا فی حفظ کے متعلق پیچھے کہیں بیان کی ہے اس کو فلسفہ یا مابعد الطبیعیات کا فی نہیں سمجھتا، اور اگر مابعد الطبیعیات کے خاص مسلک کو نظر انداز کر دیا جائے تو حافظہ ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے جس مابعد الطبیعیاتی قیاس کا خاکہ ہم نے مقدمے میں پیش کیا ہے اس کے مطابق دماغی یافت ایک درپردہ حقیقت کا خارجی پہلو ہے اور اسی حقیقت میں وہ منسلک پایا (یا فرض کیا) جاتا ہے جس کے عام شعوری پہلو کا نام حافظہ ہے +

بہشت

حیوانات میں حافظہ

حیوانات میں حافظے کے وجود پر کسی طویل باب کی ضرورت نہیں۔ سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ تلازم خیالات کا وجود ہی حافظے پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ محض خیالات ہی کے وجود سے حافظے کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم پیچھے کہہ آئے ہیں خیالات استحضارات ہوتے ہیں، جو زیادہ تر ثانوی تبلیغ کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ استحضار نام ہے اس چیز کے بصورت خیال احیا کا جس کا شکل ارتسام احضار ہوتا ہے۔ پھر بھی گزشتہ باب ہی میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا احیا حافظہ کے لئے ضروری اور اس میں شامل ہوتا ہے۔ لہذا اگر حیوانات میں خیالات ہوتے ہیں تو ان میں حافظہ بھی ہوتا ہے۔ اور ان میں ہماری طرح خیالات کے لئے کوئی تشبیہ یا اعتدالی بننا بھی ہونی چاہئے۔ اور اگر ان میں خیالات سرے سے ہوتے ہی نہیں تو پھر حیوانی نفسیات کے متعلق ہماری تمام تحقیقات بھٹ ہے +

اس کے علاوہ مشاہدہ شاہد سب کے بعض حیوانات کا حافظہ حیرت انگیز ہوتا ہے۔ چوزہ ایک دفعہ بند کی گئی کے زہر کو چکھ لینے کے بعد کبھی بھی اس کی طرف رخ بھی نہیں کرتا۔ اس لحاظ سے اس کا حافظہ اس بچہ کے حافظے سے کسی طرح بھی کمتر نہیں، جو دودھ سے چلنے کے بعد بچھا چھ بھوک بھوک کر پیتا ہے۔ میں نے چوزوں کو اسی مرغی خانہ میں جھوڑا جہاں سے میں نے اٹھ لے لئے تھے، اور یہ انتظام کیا کہ وہ سب اتنی ہی عمر اور عقل کے چوزوں کے ساتھ مل جل جائیں۔ دو دن کے بعد میں ان کی طرف یہ دیکھنے کے لئے گیا کہ وہ ان نئے حالات میں کس طرح زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک کو میں نے دیکھا کہ وہ مرغی سے کچھ فاصلے پر کھڑا تھا جب میں اپنا ہاتھ پھیل کر آگے بڑھا تو وہ میری طرف دوڑا اور ایک کر میرے ہاتھ پر آ بیٹھا، اور دانہ کی امید میں اس پر ٹھونگین مارنے لگا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس نے مجھ کو یاد رکھا، لیکن اس میں تو شبہ نہیں کہ اس نے میرے ایک خاص فعل کو یاد رکھا جس کا وہ عادی ہو چکا تھا +

جب میں کپ ٹاؤن میں مقیم تھا تو میں اپنے دونوں کتوں کو پہاڑ کی طرف سیر کرانے لے جایا کرتا تھا۔ راستہ میں اکثر مقامات اس قسم کے آتے تھے جہاں مجھے ان کو اٹھا کر جھاڑیوں کے اُس طرف نے جانا پڑتا تھا، کیونکہ وہ جھاڑیاں ان کے لئے دشوار گزار تھیں۔ پہلی ہی سیر کے بعد انہوں نے ان مقامات کو یاد کر لیا تھا، اور جب وہ یہاں پہنچتے تو اٹھا لئے جانے کی امید میں نہایت اطمینان سے کھڑے رہتے۔ پہلی ہی سیر میں ان میں سے ایک نے ایک خرگوش کو دیکھا، اور اس کا تعاقب شروع کیا۔ بعد میں وہ ہمیشہ اس مقام کی طرف مبادرت کرتے، اور اگرچہ خرگوش وہاں کبھی نہیں دیا، لیکن ہر دفعہ کی یاوی کے باوجود وہ اپنے پہلے تعاقب کو نہ بھولے، یا کم از کم معلوم تو ایسا ہی ہوتا تھا کہ اس کی یاد محو نہ ہوئی۔ جہاں تک مجھے یاد ہے آخری مرتبہ جوں ان کو سیر کے واسطے اس طرف لے گیا ہوں، اس وقت اس پہلے

تغایب کو تقریباً تین سال گزر چکے تھے۔ اس تمام مدت میں وہ یاد دہانی نہ تھی اور وہ تلازمہ مرور زمان سے اثر پذیر نہ ہوا۔

ڈارون نے بیان کیا ہے کہ جب وہ تمام دنیا کے گرد سیاحت کر کے پانچ سال کے بعد واپس آیا تو اس کے کہنے سے اس کو باسانی پہچان لیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ سر جارج ڈیویس نے شیر کا ایک بچہ پالا تھا، لیکن کسی وجہ سے تین سال تک وہ اس سے الگ رہا۔ اس عرصہ کے بعد اس بچے نے (جواب پورا فیر میں چکا تھا) اس کو پہچان لیا۔ ہینکلی نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک شیر نے ایک ایسے شخص کو پہچانا ہے جو سات سال قبل اس شیر پر مامور تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تمام واقعات مشکوک و مشتبہ ہوں، لیکن مجھ کو ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ بہر کیف حیوانات کے حافظہ کی پیشمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ جس شخص کو حیوانات کی حرکات کے مشاہدہ کا موقع ملا ہے، وہ بلا وقت خود اپنے ذاتی تجربے سے اس کی مثالیں مہیا کر سکتا ہے +

پھر جن اشخاص کو پالتو جانوروں کے سدھانے کا تجربہ ہے، ان کو بھی بخوبی علم ہو گا، کہ نئے تلازمات کو قائم کرنے کی سرعت، پائے الفاظ دیگر تلازمہ قائم کرنے کے لئے تکرار کی مقدار اس کے قائم ہو چکے کے بعد اس کے حفظ کے لحاظ سے حیوانات میں بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض کتے نئے کتب بہت جلد سیکھ لیتے ہیں، لیکن پھر جلد ہی ان کو بھول بھی جاتے ہیں۔ بعض کتے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیر میں سیکھتے ہیں، یعنی تلازمہ قائم کرنے کے لئے ان کو اس حرکت کی بہت زیادہ دفعہ تکرار کرنی پڑتی ہے، لیکن اگر ایک دفعہ وہ اس کو سیکھ جاتے ہیں، تو پھر مدت العمر اس کو نہیں بھولتے۔ ایک شخص جو سرکس کے کرتبوں کے لئے کتوں کو سدھاتا ہے، بیان کرتا ہے کہ جو کتے دیر میں سیکھتے ہیں وہ اس کے

مقاصد کے لئے بہترین ہوتے ہیں، اور یہ کہ غماذ ہی کوئی کتا ایسا ملتا ہے جو کہ قبروں کو جلد سیکھ لے اور پھر سیکھ جانے کے بعد اس کے کرنے کے وقت اس پر اعتماد ہو سکے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تمام سدھانے والے اس سے اتفاق نہ کریں گے۔ لیکن اس پر سب کا اجتماع ہو گا کہ ایک ہی نسل کے کتوں میں بھی بلحاظ حافظہ اختلاف ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ جانوروں کا حافظہ لازماً خالصتہً غیر مرتب قسم کا ہوتا ہے کیونکہ میرے نزدیک مرتب حافظہ کے لئے ایسی باتوں کی ضرورت ہے جو ان کی دسترس سے باہر نہیں۔ لیکن اس کا فیصلہ اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ ”کیا حیوانات اضافات کا اور اک کریتے ہیں؟“ اور اس سوال پر ہم بعد میں کسی باب میں غور کریں گے۔ میں یہاں قبل از وقت اس بحث میں بیڑنا نہیں چاہتا۔ سر دست صرف اس قدر کہتا کافی ہے کہ مرتب حافظہ اضافات کے اور اک پر موقوف ہوتا ہے۔ جہتلازماً اس میں شامل ہوتے ہیں وہ اضافات مدر کہ کی مشابہت کی بنا پر قائم کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے حافظہ میں ایک نیا واقعہ اس وجہ سے یاد نہیں رہتا کہ وہ محض مقارنت یا مماثلت کی مدد سے دیگر واقعات سے تلازم ہو چکا ہے، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس میں اور اور واقعات میں ایک خاص تعلق ہے، یا اس میں اور اور تجربات میں کوئی قابل شناخت ربط ہے یا یہ ایک حاصل سکیم میں ایک خاص مقام پر جسیان ہوتا ہے، یا ایک مخصوص نظام علم کے لحاظ سے خاص معنی ہیں۔ لیکن اگر علم کے اصلی اور صحیح معنی لئے جائیں تو یہ تجربہ سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقلی (جو اس تجربہ پر مبنی ہے) کے لئے تو تلازم بالمقارنت کافی ہے، اور صرف یہی ان کی بنائیں سکتا ہے۔ احساسی تجربہ اور عقل کے لئے تو غیر مرتب حافظہ کافی ہوتا ہے لیکن علم اور عقل عالی کے لئے مرتب حافظہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب حیوانات

میں عقل کا ہونا موقوف ہے ان کے اور اس اضافات پر۔ اگر ان میں علم ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان میں مرتبہ قسم کا حافظہ بھی ہوتا ہو، کیونکہ یہ حافظہ علم ہی سے پیدا ہوتا ہے اور پیدا ہو کر پھر علم کی مدد کرتا ہے۔ لیکن اگر ان کے وسیع احساسی تجربے کے باوجود ان میں صحیح معنوں میں علم نہیں ہوتا، تو پھر ان کا حافظہ بلاشبہ غیر مرتبہ قسم کا ہوگا +

کیا حیوانات کے حافظے میں تعین زمانی شامل ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ کیا وہ زمانی اضافات کا مہی حیثیت اور اک کر سکتے ہیں؟ گزشتہ باب میں تعین زمانی پر جو بحث ہم نے کی ہے اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ عمل دراصل ہونے اس کے اور کچھ نہیں، کہ ایک سلسلہ زمانی میں ہم واقعہ یا تجربہ زیر غور کا دیگر واقعات کے تعلق سے مقام معلوم کرتے ہیں اور یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ یہ عمل حافظہ میں عمل احیا کے لئے کوئی ضروری جزو نہیں۔ اب کیا کوئی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ حیوانات اس طرح کسی واقعہ کا صحیح وقت معلوم کر سکتے ہیں؟ یہی سوال دوسرے الفاظ میں اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کیا حیوانات میں حافظہ کے مظاہر (جہاں تک کہ ہم ان کا مشاہدہ اور ان کو منبج کر سکتے ہیں) کی توجیہ احیا کی صورت میں ہو سکتی ہے یا یہ کہ ہم کو تعین زمانی کے مزید عمل کو بھی منبج کرنا چاہئے؟ اگر ان کی توجیہ محض احیا سے ہو سکتی ہے تو پھر جو قانون کہ ہم نے حیوانات کے ذہنی اعمال کی تاویل و تشریح کے لئے باب سوم کے خاتمہ پر بیان کیا ہے اس کے مطابق ہم کسی اور عمل کو فرض نہیں کر سکتے۔ وہ قانون یہ تھا کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ادنی نفسیاتی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے +

اب ہم حیوانات میں حافظہ کی ایک صنفی مثال پیش کرتے ہیں۔ کپتان شپ ایک مرتبہ ایک فیل خانہ میں گیا اور ایک ہاتھی کے سنہ میں صرچ دیدی۔ پھر تقریباً ایک ماہ کے بعد اس کو دوبارہ وہاں جانے کا اتفاق ہوا

اور وہ حسب عادت ہاتھی پر ہاتھ پھیرتا رہا۔ ہاتھی کو اچھا موقع ملا۔ اس نے سوٹ میں پانی بھرا اور کپتان صاحب کو سر سے پاؤں تک نہلا دیا۔ یفرن کیا چا سکتا ہے کہ ایسی صورت میں اصلی تجربہ بے کے وقت اور مقام کی تعین میں صاف طور پر موجود ہوتی ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہمارا یہ افترض مطلق ضروری نہیں۔ نفس واقعات سے ہم صرف اتنا معلوم کر سکتے ہیں کہ کپتان صاحب کو دیکھ کر نفس تلامذہ کی وجہ سے گزشتہ واقعات کا احیا ہوا۔ جب تک کہ یہ تلامذہ حافلے سے محو نہیں ہوا اس وقت تک اس احیاء کے لئے ڈیڑھ ماہ ڈیڑھ سال اور ڈیڑھ دن سب برابر ہیں۔ یفرن کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہاتھی نے اس اصلی تجربے کا وقت معلوم کر لیا تھا +

لیکن باوجود ان تمام باتوں کے اس بات کی کافی شہادت موجود ہے کہ جانوروں کو وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ والیٹی می جینیو کے قریب ایک قصبہ میں جس شخص کے ہاں میں مقیم تھا اس کے پاس ایک بندر تھا جس کو ہر روز صبح کو مقررہ وقت پر خوراک دی جاتی تھی۔ یہ بندر اپنے کھانے کے وقت کو پہچانتا تھا اور اگر ٹھیک وقت پر اس کو کھانا نہ ملتا تھا تو وہ چیخا اور اچھلتا شروع کر دیتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے اس بندر میں تعین زمانی کی قابلیت کا پتہ چلتا ہے۔ کیونکہ وہ بندر یاد رکھتا تھا کہ فلاں وقت مجھ کو کھانا ملتا ہے۔ لیکن باقاعدگی کے ساتھ ہمیشہ پیدا ہونے والے اندرونی حالات اور بھوک کی باقاعدہ تشفی میں تلامذہ کی بنا پر ان واقعات کی تشفی بخش تو حیر ہو سکتی ہے۔ میرے میزبان نے مجھے یہ بھی بتایا کہ جب کبھی یہ بندر بیمار ہوتا تھا تو وہ کبھی خوراک کے لئے شور نہ کرتا تھا لیکن صحت یاب ہونے کے دوران میں وہ قبل از وقت چیخا شروع کر دیتا تھا۔

میرا خیال ہے کہ مرور زمان کے اس ظاہری احساس کے اکثر واقعات کو ان باقاعدگی کے ساتھ بار بار پیدا ہونے والے وزن و نظم و ضبط عصبیاتی اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے جن سے نفسیاتی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور واقعات بالعموم خارجی حواس کے ذریعے سے احیا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جس شخص نے جانوروں کی حرکات و سکنات کا بغور مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ یہ ان عام اور معمولی واقعات کی اہمیت بالقول ڈاکٹر سٹانٹن اسمتھ کی معنوں کو معلوم کرنے میں کس قدر ذکی انکس ہوتے ہیں جو ان کی روزہ زندگی پر اثر کرتے ہیں +

اب ہم ان واقعات سے جو حیوانات کے حرکات اور ان کے افعال سے حاصل ہوتے ہیں، ان میں حافظہ کے تعلق انصافاً کیا نتیجہ کر سکتے ہیں، اول تو ہم تلازم کے واقعات کی بناء پر یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ ان میں بھی نفسی احوال کا احیا ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ اگر پوری طرح نہیں تو تقریباً متفق علیہ ہے۔ لیکن بقول ڈاکٹر تھارن ڈانگ اس احیا میں کوئی ایسا شناختی عمل شامل نہیں ہوتا جو حافظہ کے لئے لازمی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کلی قضیہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ جانوروں میں بھی ایسے ذہنی اعمال ہوتے ہیں جن کی تشریح کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے، تو یہ یاد رکھنا مشکل ہو جاتا ہے کہ میرے کتوں نے کسی نہ کسی معنوں میں اس مقام کی شناخت نہ کی جہاں سے انھوں نے خرگوش کا تعاقب کیا تھا، ابھی نے کپتان شہت کی شناخت نہ کی جو اس مرج کی وجہ سے اب اس اہمیت کے لئے ایک ”نئے معنی“ رکھتا تھا۔ کیا ہم عام اور روزمرہ مشاہدہ سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ان تمام صورتوں میں احیا من حیثیت الایمانوسیت کا کم از کم وہ حاشیہ اپنے ساتھ لاتا ہے جو اسی فرد کے تجربہ میں اس واقعہ کے دوبارہ پیدا ہونے کے وقت ہوا کرتا ہے؟ یہ ممکن ہے کہ اس جانور میں اپنی ذات کا بحیثیت گزشتہ تجربے کے مالک کے کوئی تحلیل نہ ہو کیونکہ ذات کا تحلیل بہت زیادہ تحلیل اور باز ترکیب کا نتیجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے

احیا کے غیر مشتبہ احساس کا وجود ممکن ہے۔ اس احساس کو ہم کمی ایسے جملے سے ظاہر کر سکتے ہیں، جیسے ”یہ پہلے بھی موجود رہا ہے“ اس لحاظ سے یہ احیا ایک نئے اور غیر مانوس واقعہ سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک چوزہ جس کو ستلی اور شہد کی مکھی کا تجربہ ہو چکا ہے، جب دوبارہ اس کی طرح کو دیکھیں گے، تو اس کو پہلے دیکھا جا چکا ہے، ”کا شعور بالضرورت ہو گا۔ اسی شعور کو انسانوں کی دنیا اور بول چال میں ”شناخت“ کہتے ہیں۔ یعنی ایک انسان اس کو اس طرح کہیں گے، کہ وہ چوزہ شہد کی مکھی کی ”شناخت“ کرتا ہے۔ اور اسی شناخت کی وجہ سے اس سے پرہیز کرتا ہے۔ اس کو ہم سبھی تسلیم کرتے ہیں، کہ یہ شناخت سادہ احساسی تجربے کی حدود کے اندر ہے۔ یہ عقلی شناخت نہیں، جیسی کہ ماہر طبیعیات کی ہوتی ہے، جو اس کو ایک خاص نام سے شناخت کرتا ہے۔ چوزے کی حالت میں ”یہ پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ ہے، جس میں غلی معنی شامل ہیں۔ ”یہ اضافات معلوم ہیں“ کی قسم کا تجربہ نہیں، جو نظام علم کے لئے اہمیت رکھتا ہے +

لیکن کم از کم اعلیٰ حیوانات میں ”پہلے دیکھا جا چکا ہے“ قسم کا تجربہ اس تمام موقع محل کو اپنے ساتھ لاتا ہے، جس میں کہ وہ اصلی تجربہ ہوا تھا۔ میرے کتوں کے لئے پہاڑ کا ایک خاص مقام پر اذ معنی تھا، جو خرگوش کے شکار کی یاد دلاتا تھا۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہاں اصلی موقع محل کا احیا ہوا، لیکن اس جانور کو یہ احساس تھا، کہ یہ گزشتہ تجربہ ہے۔ یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس گزشتہ تجربے کے احساس میں یقین زمانی شامل نہیں، جس سے ہم نے حیوانات کو بے پھرہ سمجھا ہے؟ ہرگز نہیں۔ فرض کرو کہ میں میز پر جا رہا ہوں اور ایک شخص کو دیکھتا ہوں۔ مجھے خیال آتا ہے کہ میں نے اس کو کہیں دیکھا ہے۔ میں اس تمام موقع محل کو اپنی چشم باطن کے ساتھ لے آتا ہوں، کہ میں نے اس کو کہاں میں دیکھا تھا۔ لیکن کب اور کہاں دیکھا یہ مجھے یاد نہیں آتا، اور اگر کوئی خاص غایت پیش نظر نہیں، تو میں اس کو یاد کرنے کی کوشش بھی نہیں کرتا۔

زمان و مکان کی تعیین کا عمل ایک بالکل علیحدہ چیز ہے، جو کسی طرح بھی میرے گزشتہ تجربے کے موقعہ محل کے احیا میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس قدر صحیح اور باقاعدہ تعیین زمانی کا حیوانات کے لئے کیا مصرت ہے کہ یہ تو محض زمانہ حال میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں چنانچہ یہ معلوم کرنے سے میرے کتوں کو کیا فائدہ ہوتا کہ انہوں نے خرگوشوں کا شکار کیا تھا؟ ان کی سادہ زندگی کی ضرورت کے لئے صرف اتنا ہی علم کافی تھا کہ انہوں نے تعاقب کیا تھا، اور یہ کہ تمام موقعہ محل پسندیدہ تھا۔

ان تمام باتوں سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ حیوانات کے حافظہ میں گزشتہ مواقع کا احیا شامل ہوتا ہے۔ اس احیا میں شناخت کی وہ ابتدائی صورت بھی شامل ہوتی ہے جس پر علم کی ترقی دلائل کرتی ہے، اور یہ ان کی احساسی زندگی کی عملی ضروریات کے لئے پراز معنی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں واقعات کی زمانی یا مکانی تعیین نہیں ہوتی، اور نہ کسی ایسے منطقی نظام میں واقعات کے مقام کی تخصیص ہوتی ہے جو انفرادی تجربہ سے بے نیاز اور آزاد ہے، اور جس کی صحت عام ہے +

بہتر اور مناسب یہی ہے کہ ان تمام مسائل کو فی الحال یہیں چھوڑ دیا جائے، اور پھر اور اک اضافات کی بجائے روشنی میں ان پر دوبارہ غور کیا جائے۔ اس اثنا میں تاریکین سے میری استدعا یہ ہے کہ وہ میری اس کوشش کو نفسیات حیوانی کے مظاہر کی بلابلغہ تشریح کی غیر جانبدارانہ خواہش پر محمول فرمائیں میں تاؤن ارتقا کا قائل ہوں، اور اس لئے میرا عقیدہ ہے کہ تمام قواؤ ذہنی میں ترقی طبعی اعمال سے ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے میرے تعصب یا جانبداری کا میلان یقیناً اس طرف نہ ہوگا کہ میں ان کی قواؤ اور حیوانی قواؤ کے درمیان ایک خلیج پیدا کروں۔ میری غایت

وحیدہ یہ ہے کہ میں حیوانیاتی نفسیات کی عقل ترین تشریح تک
 سائنٹفک استقرا کے جائز عمل کے ذریعہ پہنچ جاؤں اور نفسیات
 انسانی سے مقابلہ کر کے یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں کہ حیوانات
 کے ادنیٰ قوا، ترقی کے طبعی عمل سے کس کس درجے کو حاصل کرتے ہوئے
 انسان کے اعلیٰ قوا، کے مرتبہ کو پہنچتے ہیں +

باب ہشتم

ارتسامات کی تحلیل

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ارتسام وہ ہے جو درآئندہ اعضا کے
 تیج سے براہ راست شعور کے مرکز میں آتا ہے، اور یہ کہ خیال وہ ہے جو اس مرکز میں بالواسطہ
 یعنی کسی ارتسام یا کسی اور خیال کی وساطت سے آتا ہے۔ ارتسام کی صورت
 میں تمام متعلقہ محلی حالات اُن درآئندہ تہیںات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو دماغ
 کے باہر سے آتے ہیں۔ برخلاف اس کے خیال میں تمام متعلقہ محلی حالات
 دماغ ہی میں سے پیدا ہوتے ہیں، اور گوشۂ داخلی حالتوں سے عین
 ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ارتسامات کو نہایت سہولت کے ساتھ
 احضاری کہا جاتا ہے، اور ان کے مقابلے میں استحضاری احوال ہیں،
 جن کو خیالات کہتے ہیں۔ لیکن احضاری ارتسامات یا استحضاری خیالات
 میں سے کوئی بھی بذات خود احوال شعور نہیں جنتے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ
 مرکزی اجزا ہوتے ہیں، لیکن یہ تحت شعور ہی عناصر کے حاشیہ سے شعور
 ہوتے ہیں، اور حاشیہ کے یہ عناصر احوال شعور کے اعلیٰ اجزاء ہی نہیں ہوتے

مثلاً - Presentative

مثلاً - Representative

بلکہ ان کی وجہ سے ارتسامات اور خیالات کی نوعیت متغیر اور ایک حد تک متعین بھی ہوتی ہے۔ ان عناصر کا کچھ حصہ احتضاری ہوتا ہے اور کچھ استحضاری +

اب ہم کو زیادہ گہری توجہ کے ساتھ ان ارتسامات پر غور کرنا چاہئے جن کا استحضار خیالات کی صورت میں ہوتا ہے اور تحلیل کی مدد سے ان کی اصلیت اور ماہیت کے متعلق ممکن معلومات فراہم کرنی چاہئیں +

سب سے پہلے ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب بصارت کے راستے سے ہم کو کسی چیز کا گلاب کے پھول کا ارتسام حاصل ہوتا ہے تو شعور کے سامنے احتضار کس چیز کا ہوتا ہے۔ یہاں پر ضروری یہ سمجھنا کہ ہم دو چیزوں میں فرق معلوم کریں۔ اول تو وہ جس کا شعور کے سامنے بلا واسطہ احتضار ہوتا ہے اور دوسری وہ جس کا احتضار کے فوراً بعد ہمارے شعور میں آتی ہے۔ ہم گلاب کے پھول کو واقعہً زمین، ایک خاص شکل کا اور ایک خاص مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ سب براہ راست ارتسام کا حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بواہ اس کا وزن ہاتھ میں اس کا احساس زبان پر اس کا ذائقہ اس کا نام یہ تمام یا ان میں سے بعض اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بہت کچھ اس پھول کو دیکھ کر ذہن میں فوراً آ سکتا ہے۔ لیکن یہ سب استحضاری اور بلا واسطہ ارتسام پر اضافہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کا خیال تلازم کی وجہ سے آتا ہے اور یہ تجربہ کا نتیجہ ہیں۔ جو کچھ صرف کاغذ کے پھولوں سے واقف ہے وہ اس پھول کو دیکھتا ہے لیکن اس کے شعور میں بواہ کا استحضار عنصر پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بواہ کے تجربے میں اس پھول کے ساتھ متلازم نہیں ہوئی۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احتضاری ارتسام میں یکثیت احتضاری ارتسام کے سوا کچھ اور مقام کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن کیا اس میں اس سے کم بھی نہیں ہو سکتا؟ کیا یہ تمام باتیں بلا غلبہ احتضاری ہیں؟ کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مکان میں اس کا مقام بلا واسطہ ارتسام پر مستفاد ہوتا ہے؟

بالغ العمر کا شعور تو اس آخری سوال کا جواب نفی میں دیکھا۔ ہم کو کسی چیز کا معین بصری ارتسام بغیر اس عنصر کے حاصل ہونی نہیں سکتا۔ ہم بھول کو لازماً کسی نہ کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے اس بھول کو دیکھیں اور بعد میں اس کا مقام معلوم کریں۔ جب ہم اس کو دیکھتے ہیں تو باہر کسی مقام میں دیکھتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تمام بصری ارتسامات کے ساتھ یہ خارجیت پائی جاتی ہے۔ جب ہم جیت لیٹ کر چرخ نیلی نام کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں اس وقت بھی ہم کو ارتسام بے حق کا ایک عنصر نظر آتا ہے +

اسمعی ارتسامات کے ساتھ بھی خارجیت ہوتی ہے اگرچہ یہاں ان ارتسامات کے سہارا اس قدر صحت کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا جس قدر صحت کے ساتھ بصارت میں کیا جاسکتا ہے۔ یہاں تاریکی یہ قابلیت بصارت میں اس قابلیت کے مقابلے میں فروتر ہوتی ہے۔ جب ہم کوئی آواز سنتے ہیں تو سرنی یا شور کے احضار کے ساتھ خارجیت کا بھی احضار ہوتا ہے۔ اس کا خیال ارتسام سے نہیں آتا بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام کا حصہ ہے۔ برخلاف اس کے سنی ارتسامات اور حرارتی ارتسامات میں یہ خارجیت کا یہ عنصر بہت مدہم اور ضعیف ہوتا ہے۔ یہاں یہ تلامذہ کی بار بار تکرار کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ بلا واسطہ احضار اور ارتسام کا ایک حصہ ایسی ارتسامات میں تو فوراً جگہ گئے اس حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو متاثر ہو رہا ہے۔ ذوقی ارتسامات میں بھی یہ تقیبن مقام اسی قدر معلوم ہوتا ہے جس قدر کہ بس میں +

مخصوص حواس کے تمام ارتسامات میں سے بصری ارتسامات واضح ترین ہوتے ہیں اور ارتسامات کے لئے کم از کم ان معلومات کے لحاظ سے جو یہ رہیا کرتے ہیں، یہی غالب ترین ارتسامات ہیں۔ بس بصارت کا مستقل مددگار ہے جو ہر وقت بصری ارتسامات کی جانچ کے لئے تیار رہتا ہے۔ سماعت میدان شعور میں وسعت پیدا کرتی ہے، اور

ہمارے لئے تقریری اطلاع وہی کی وجہ سے عالم گیر اثر آفرینی کا ذریعہ ہے۔
 یوں انسان اور حرارت اس لحاظ سے ثانوی اہمیت رکھتے ہیں۔ لہذا ہم پہلی
 ارتسام کی طرف عود کرتے ہیں اور اس کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ
 پھول کی شکل اور اس کا فاصلہ اس کے رنگ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے تاہم
 معلوم ہوتا ہے کہ ہم مطالعہ باطن سے ان تمام مختلف عناصر میں تیسرے
 کر سکتے ہیں، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ نفسیاتی ارتسام میں یہ عناصر
 ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، لیکن تحلیل ان کو ان عناصر میں
 تحلیل کرتی ہے جو عقلیاتی حقیقت سے بالکل علیحدہ اور عین ہیں۔ اس
 میں شک نہیں کہ اس تحقیق میں نفسیاتی عمارت کی ماہیت سے کما حقہ
 واقفیت کے لئے لازمی ہے کہ ہم جسمانی اور عقلیاتی بنیادوں کو کھود
 کر دیکھیں، بلکہ ہم کو اس سے بھی گہرا جانا چاہئے اور معلوم کرنا چاہئے
 کہ یہ بنیادیں جسم سے باہر کے طبعی حالات سے کس طرح متعلق ہوتی ہیں +
 میں نے ابھی کہا ہے کہ مطالعہ باطن سے پھول کا رنگ اس کی شکل
 اور مقام سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ان سب میں سے پھول کا رنگ
 اور اس رنگ کا سایہ باہم بہت گہرے تعلقات رکھتے ہیں۔ ان دونوں
 میں سے کوئی بھی فاصلہ اور مقام سے اتنے گہرے تعلقات نہیں رکھتا۔
 برخلاف اس کے شکل بعض لحاظ سے ان دونوں (رنگ اور فاصلے)
 کے بین بین واقع ہے۔ شکل کو اگر ہم سمجھیں کہ یہ ایک سطح پر جو خط ابھارت
 کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتی ہے، صرف دو ابعاد (طول و عرض) ہیں مگر
 ہوتی ہے تو اس کو رنگ سے گہرا تعلق معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس
 میں تھیں پن یعنی تیسرے بعد (عمق) کو بھی شامل سمجھا جائے تو اس
 کے مقام سے گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ خصوصاً پن اور اس کے ساتھ فاصلے
 اور مقام پر ہم عنقریب بحث کریں گے۔ لہذا اس دست ہم اس کو نظر انداز
 کرتے ہیں اور پھول یا عالم خارجی کی کسی اور ایسی ہی مری چیز کے امتداد
 رنگ کے سائے اور رنگ کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ طبیعیات

ہم کو بتاتی ہے کہ کسی چیز کی مرئیست روشنی کی شعاعوں کے سطحی انعکاس پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ شعاعیں ایقصر میں سے ہوتی ہوئی آئینہ کے شریعہ تک پہنچتی ہیں۔ سورج کی روشنی کی ایک شعاع ایقصر کے عرضی اتہزازات پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی سرعت غیر ممکن القور ہے۔ ان اتہزازات میں سے صرف وہ آئینہ کے شبکیہ پر اثر کرتے ہیں جن کی شرح ۸۰۰ بلین اور ۴۰۰ بلین کے درمیان ہے۔ اتہزازات کا ایک سلسلہ ایسا ہے جس کی شرح ۴۰۰ بلین فی ثانیہ سے کم ہوتی ہے۔ ان کا احساس گرمی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اتہزازات کا ایک دوسرا سلسلہ ہے جس کی شرح ۸۰۰ بلین فی ثانیہ سے زیادہ ہے۔ اس کا علم ہم کو بعض مادوں پر کیا ایک اثرات سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں سلسلے فکیہ پر اثر نہیں کرتے بلکہ ان کی مدد سے ان اتہزازات کو غیر شطع سلسلے کی صورت میں ہم تک کیا جاسکتا ہے جو فکیہ پر اثر کرتے ہیں۔ یہ ترتیب ان کے تعدد کے مطابق ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک سرے پر تو وہ اتہزازات ہوتے ہیں جن کا تعدد ۴۰۰ بلین فی ثانیہ ہے اور دوسرے سرے پر وہ جن کا تعدد ۸۰۰ بلین فی ثانیہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان مختلف تعدد کے اتہزازات ہوتے ہیں۔ جب روشنی کی ایک شعاع جس میں تعدد کے تمام مدارج ہوتے ہیں اگل بنفشہ جیسی کسی چیز پر پڑتی ہے تو اتہزازات میں سے کچھ تو جذب ہو جاتے ہیں اور کچھ منعکس ہوتے ہیں۔ کچھ کی لہریں گل بنفشہ کی پیتوں میں جذب ہو جاتی ہیں اور زیادہ تعدد کی لہریں منعکس ہوتی ہیں۔ لہذا گل بنفشہ یا کسی اور خارجی جسم سے جو کچھ

عدد - Corosa

عدد - Estina

عدد - Spectroscope

عدد - Frequency

آنکھ تک پہنچتا ہے وہ فی الواقع کم دیش فٹخب نمونہ ہوتا ہے ان امتزازات کا لکھو مرئیت کی حدود کے اندر واقع ہیں۔ یہ تمام بیان ان طبعی تغیرات کا مختصر خاکہ ہے جو جسم سے باہر ہوتے ہیں۔ اس مختصر کے ان امتزازات سے کہ جسم تک پہنچنے کے بعد جو کچھ جسم کے اندر ہوتا ہے اس کی عضو یا قی داستان کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں +

یہ امتزازات اس خط استقیم میں آنکھ تک پہنچنے کے بعد محدس شفاف قرینہ سے گزرتے ہیں۔ اس کے بعد پتلی کے راستے سے اندر کی طرف چلتے ہیں اور اس پتلی کے ارد گرد قرینہ کا پردہ ہوتا ہے۔ یہاں یہ حد سٹرا اور رٹو بہت بلور یہ میں سے ہوتے ہوئے شبکیہ پر پڑتے ہیں۔ یہ تمام شفاف بناوٹیں محض امدادی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی وجہ سے شبکیہ پر ان امتزازات کی صاف اور واضح تصویر پڑتی ہے اور یہی شبکیہ وہ بناوٹ ہے جو ان امتزازات کی اصلی وصول کرنے والی ہے۔ اس کو عصب بصری کے ذریعے سے دماغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس شبکیہ کا مرکزی اور حساس ترین رقبہ بذات خود نہایت نازک اور باریک مخروطات سے مرکب ہوتا ہے۔ یہ مرکزی حصہ سب سے زیادہ ذکی محسوس ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ ایک انچ قطر کے دائرہ کے اندر اندر ہوتا ہے۔ اس قدر تنگ رقبے میں مذکورہ بالا مخروطات کی تعداد تقریباً دو ہزار ہوتی ہے۔ اس رقبے سے باہر جو رقبہ ہے اس میں مخروطات بھی ہوتے ہیں اور نازک استوائی بھی۔ ان نازک مخروطات

۱۔ Iris

۲۔ Lens

۳۔ Vitreous Humour

۴۔ Optic nerve

۵۔ Cones

۶۔ Rods

اور استوائوں میں سے ہر ایک فرداً فرداً عصب بصری کے ریشوں کے ذریعہ
 دماغ کے ایک مخصوص رقبے سے ملتا ہے۔ پھر روشنی کے متوجہات کے لئے
 ان میں سے ہر ایک حواس ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال رہے کہ حواس کی
 اصطلاح کو ہم نفسیاتی معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اس کا استعمال
 بعینہ ان معنوں میں ہو رہا ہے جن میں ایک نوکرا فراہمی پلیٹ کو حواس
 کہتا ہے۔ اب چونکہ شبکیہ ایک مسطح ہے جس پر تہوج کی ممتد تصویر پڑتی
 ہے اس لئے یہی دو ابعاد میں اس امتداد کی عضو یا بنی بناتا ہے
 جس کا ہم کو نفسیاتی علم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا صرف وہ حصہ ایتھر کے وجہ سے
 متہیج ہوتا ہے جن پر گل بنفشہ یا کسی اور خارجی چیز کی تصویر پڑتی ہے۔
 یہاں تک تو معاملہ بالکل صاف ہے اور کوئی وقت پیش نہیں آتی۔
 اگر عالم خارجی تمام تر باختلاف شدت خاکستری رنگ کا ہوتا، تو ہم ممتد
 سطح کے رنگ کی تشفی بخش توجیہ شبکیہ کے مخروطات یا استوائوں کے متفاوت
 تہج کی بنا پر کر سکتے تھے۔ لیکن انشا صرف خاکستری ہی نہیں ہوتیں بلکہ
 ان کے اور رنگ بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ حوشل کا خیال تھا کہ وہ سی سی گھٹا
 میں بچپکاری کرنے والے کم از کم ۲۰۰۰ مختلف رنگوں میں تہیز کر سکتے تھے۔
 اب اس میں شبہ کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ شبکیہ کا ہر ایک مخروط
 متہیج ہونے کے بعد اس ایجنٹ کو پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے جس سے
 رنگوں کے متعدد احساسات میں سے کوئی احساس حاصل ہوتا ہے۔ صورت
 حال یہ نہیں کہ ایک خاص مخروط یا مجموعہ مخروطات ایک خاص تہوج سے
 اثر پذیر ہوتا ہے اور دوسرا مخروط یا مجموعہ مخروطات دوسرے تہوج
 سے۔ برخلاف اس کے اصلی نقشہ یہ ہے کہ کوئی مخروط کسی تہوج سے متاثر

۱۔ Herschel

۲۔ Vatican

۳۔ Impulse

ہو سکتا ہے بشرطیکہ یہ تنوع مرئیت کے دائرہ کے اندر ہو۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اثر ہر تعدد کے لئے ایک ہی نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو عالم خسار جی خاکستری ہی نظر آتا۔ اس میں مختلف رنگوں کا وجود نہ ہوتا۔ پھر ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ اس میں ہزاروں ایسے مادے ہوتے ہیں جن کی احساسیت متفاوت اور مختلف ہوتی ہے، اور ان مادوں میں سے ہر ایک خاص تعدد سے متوجع ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان مظاہر کی بہترین توجیہ یہ فرض کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہر ایک محروط میں اثر پذیری کے چند ابتدائی اولیٰ طریقے ہوتے ہیں، اور ان ہی کے اجتماع سے تمام رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ اگر ہم طیف کے سرخ سرے سے ایک مخصوص تعدد کے تنوعات میں پھر سبزی میں سے مخصوص تعدد لیں، اور اسی طرح تلاہٹ میں سے مخصوص تعدد کا انتخاب کریں، تو ان تینوں کو مناسب طور پر ملائے، اور ان کی اضافی شدتوں کو مختلف کرنے سے ہم تمام وہ رنگ پیدا کر سکتے ہیں جن سے ہم اپنے تجربے میں آشنا ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم چار ابتدائی رنگ سرخ، سبز، زرد، نیلا لیں، تو خیال یہ ہے کہ اور بہتر رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم رنگوں کی رویت کے عضویاتی نظریوں کی بحث کو چھیڑنا نہیں چاہتے، کہ کن جسمانی آلات کی ترقی (یا کس اور طریقہ) سے اثر پذیری کے یہ مختلف طریقے ممکن بنتے ہیں، شبکیہ کے محروط میں رد عمل کے صرف تین اساسی طریقے ہوتے ہیں، یا زائد یہ سفیدی کا احساس عضویاتی کا ظ سے مرکب ہے، یا مفرد، سیاہی رد عمل کے فقدان کا دوسرا نام ہے، یا یہ ایک رد عمل کا ایک جہہ اگانہ طریقہ ہے، یہ تمام وہ سوالات ہیں جن کا جواب عضویات دیگی یہاں ہمارے لئے صرف اس قدر معلوم کر لینا کافی ہے کہ یہ تمام سوالات تاحال زیر بحث ہیں، اور ان کا ایک مستقیم جواب اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے +

نفسیات کے لئے بصارت کا آغاز بصری احساسات سے ہوتا ہے۔ ہمارے لئے سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ بصری احساس کیا ہے؟ بصری

احساس کی تعریف اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ ایک ناقابل تحلیل نفسیاتی عنصر ہے جو ایک درآئندہ نتیجہ یا ایسے ہیجانات کے مجموعے سے بازااست پیدا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے۔ میں اس امر واقعی کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کروانا چاہتا ہوں کہ احساس تحلیل کا نتیجہ ہے۔ پھر وہ معنی بھی قابل غور ہیں جو اس بیان سے مفہوم ہوتے ہیں۔ احوال شعور تجربے کے معطیات ہوتے ہیں۔ یہی نفسیاتی مطالعہ کا نقطہ آغاز ہے۔ ان ہی کے متعلق ہم تمام ممکن معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اسی غرض سے ہم ان کی تحلیل کرتے ہیں۔ ہماری تحلیل کا پہلا نتیجہ تو یہ ہے کہ مرکزی ارتسام یا خیال تحت شعوری عناصر کے حاشیے سے متغیر ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد مرکزی ارتسام مثلاً گل نقشہ کی تحلیل کرتے ہیں اور اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ ارتسام ایک حد تک مرکب ہے اور رنگ شکل اور مقام کو شامل ہے۔ لہذا ہم اپنی تحلیل کو اور آگے بڑھاتے ہیں اور رنگ کے عنصر کو اس کے لئے منتخب کرتے ہیں۔ یہاں نقشہ رنگ کا احساس ہوتا ہے اور یہ نفسیاتی نقطہ نقطہ سے ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے۔ اس سمت میں یہ گویا ہماری نفسیاتی تحلیل کا آخری نقطہ ہے۔ لیکن اس کو عضویاتی حیثیت سے اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ثابت کر سکتے ہیں کہ نقشہ رنگ کا احساس عضویاتی ہیجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہے۔ مختصر یہ کہ تحلیل کے مختلف مدارج یہ ہیں:- حالت شعور یہ تو نقطہ آغاز ہے۔ ارتسام احساس عضویاتی ہیجانات کا اجتماع اور احساس تو نفسیاتی ہیں اور ہیجانات عضویاتی لہذا احساس نفسیاتی تحلیل کا آخری نتیجہ ہے +

لیکن اب فرض کر دو کہ بجائے اس کے کہ ہم احوال شعور کو نقطہ آغاز مانیں ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان احوال شعور کی تشکیل کس طرح ہوئی تو ہم اپنی تحلیل کے نتائج کام میں لاسکتے ہیں اور ابتدائی احساسات ہمارا نقطہ آغاز بن جاتے ہیں۔ یہ طریقہ نفسیات میں اس قدر عام ہے کہ ہم اس میں اس امر واقعی کو نظر انداز کر جاتے ہیں

کہ احساسات فی الواقع احوال شعور کی تحلیل کا نتیجہ ہیں +

اب ہم پھر بصری احساسات کی طرف غور کرتے ہیں جن کو نفسیاتی تحلیل اور تمام کے ابتدائی اجزائے بہت کرتی ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ نفسیات کے لئے سیاہی اور سفیدی ابتدائی احساسات ہیں لیکن خاکستری کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا ہم خاکستری کو سفیدی اور سیاہی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ یہی صورت تاریخی یا ارغوانی کی طرح کے رنگوں کی ہے۔ جب ہم کسی ایسی تاریخی چیز کو دیکھتے ہیں جس پر یکساں روشنی پڑ رہی ہو تو کیا ہم اس کے رنگ کو سرخی اور زردی میں تحلیل کر سکتے ہیں؟ کیا بحیثیت احساس کے اس کا اثر ناقابل تحلیل ہے؟ اگرچہ ہم کو بخوبی معلوم ہے کہ یہ مختلف اور متفوع عضویاتی تہیجات کے مجموعہ کا نتیجہ ہے؟ مختلف مشاہدہ کرنے والوں نے اس سوال کے مختلف جوابات دئے ہیں۔ میں بذات خود اس کی تحلیل سے قاصر ہوں۔ ارغوانی سطح کی طرف دیکھنے سے میں معلوم کر سکتا ہوں کہ اس میں تلاٹ اور سرخی کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ لیکن میں اس کی تحلیل نہیں کر سکتا جس طرح مختلف باجوں کی آوازوں کی کر سکتا ہوں۔ لہذا خود میرے اور ان لوگوں کے لئے جن کا تجربہ میرے تجربے کے مشابہ ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خاکستری تاریخی نگاہی اور ارغوانی وغیرہ ابتدائی احساسات ہیں جو عضویاتی تہیجات کے شعور کی دلیل سے شیچے مجمع ہونے کا نتیجہ ہیں۔ کیسیا کی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے کہ ہمارے لئے ان کا نقطہ افتراق زیر شعور میں عضویاتی حصے میں واقع ہوتا ہے۔ لیکن اس سے اس عقیدہ کا انکار لازم نہیں آتا کہ جن لوگوں کا تجربہ میرے تجربے سے مختلف ہے ان کے لئے تہیجات کا یہ اجتماع دلیل شعور سے اوپر ہوتا ہے اور یہ کہ یہ لوگ اس کی تحلیل اس حصہ میں کر سکتے ہیں جہاں میں اپنے تجربات کی خاص نوعیت کی وجہ سے داخل ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کے لئے تاریخی ایک احساس نہیں بلکہ سرخی اور زردی کے

احساسات کا مجموعہ ہے +
اب اس تمام مسئلے کے طبیعیاتی، عضویاتی اور نفسیاتی پہلوؤں کو مختصراً
اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ پہلے عالم خارجی کے طبیعی میدان میں ایلتھر
کے ارتزازات کا ایک لمبا سلسلہ ہوتا ہے، جو شبکیہ کو پہنچ کر سکتا ہے اور جس
کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بعد شبکیہ کے عضویاتی میدان
میں ایلتھر کے ان ارتزازات کے مجموعات چند مختلف و متفاوت
طریقوں سے رد اعمال پیدا کرتے ہیں۔ سب سے آخر میں شعور کے نفسیاتی
میدان میں ہم میں سے بعضوں کے لئے یعنی جو تخیل کرنے کی قابلیت
نہیں رکھتے، مختلف احساسات کی ایک کثیر تعداد ہوتی ہے جو چند
عضویاتی رد اعمال کے متنوع مجموعات کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ بصری احساسات
بصری ارتزازات کے محض عناصر ہیں۔ ان کے ساتھ اور عناصر بھی ہوتے
ہیں، مثلاً ان کی ٹھوس شکل اور ان کا مقام۔ ان کی طرف ہم مختصر یہ
عود کریں گے +

ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ بصری ارتزازات کی طرح سمعی ارتزازات
کے ساتھ بھی خارجیات پائی جاتی ہے۔ اگر اس سے قطع نظر کر لی جائے،
تو یہ سمعی احساسات بدستل ہوتے ہیں۔ علم طبیعیات بتاتا ہے کہ آوازیں
کسی خارجی مرعش جسم سے پیدا ہوتی ہیں اور کانوں تک ہوائی لہروں
کی صورت میں پہنچتی ہیں۔ یہ ارتزازات طوئی ہوتے ہیں، نہ کہ روشنی
کے ارتزازات کی طرح عرضی۔ کان کے بیرونی سوراخ میں داخل ہو کر یہ
ارتزازات طبعی جھلی پر پڑتے ہیں اور ان کی وجہ سے یہ جھلی مرعش ہو جاتی
ہے۔ کان کی ساخت اور اس کے دیگر امدادی حصوں کی بحث میں ہم اس
وقت نہیں پڑ سکتے۔ صرف اس قدر بیان کرنا کافی ہے کہ یہ امدادی حصے
اگرچہ عضوی ہیں، لیکن لحاظ وظیفہ زیادہ میکالہ کی ہوتے ہیں انہیں حصوں کے

ذریعے سے یہ ارتعزازات ایک رطوبت میں منتقل ہوتے ہیں جو سماعت کے اعلیٰ آلے میں سمجھی جھڑی ہوتی ہے۔ یہ آلہ خود ایک رطوبت میں ڈوبا اور کچھ پڑی کے ایک بڑی کے خلا میں واقع ہوتا ہے۔ اس آلہ کے ایک حصہ میں جس کو قوت کہتے ہیں ایک پیچدار جھلی ہوتی ہے جس پر عرضاً ریشے ہوتے ہیں۔ یہ جھلی کچھ اس طرح مکی ہوتی ہے کہ عرضاً تو کچھ تر ہوتی ہے لیکن طویل یا پیچوں کی سمت میں ڈھیلی رہتی ہے۔ اس پیچدار جھلی کے ریشے بذات خود عصب سمعی کے ریشوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کا یہ تعلق ان بناوٹوں کے واسطے سے ہوتا ہے جو ان کے عامل ہیں۔ اب اگر ان سمعی ریشوں میں سے کوئی ریشہ مرتعش کیا جاتا ہے تو اس کے ارتعاش سے بعض خلا یا تہج بھرتے ہیں جن کو اس سے بالواسطہ تعلق ہے اور اس طرح امکان یہ ہے کہ ہر ایک سمعی ریشہ اپنے مخصوص تہج کو عصب سمعی کے متعلقہ ریشوں کے راستے و ماخ کے ایک خاص حصہ میں پہنچا جائے۔ جب ہم پیانو کے تاروں پر کچھ گاتے ہیں تو اس کی وجہ سے جو لہریں پیدا ہوتی ہیں وہ ان تمام تاروں پر دوڑ جاتی ہیں اور ان میں ارتعاشات پیدا کرتی ہیں۔ لیکن مرتعش صرف وہ تار ہوتے ہیں جن کی ضربتیں ہماری آواز کی ضربیتوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ باقی اور مار نہایت غیر متاثر رہتے ہیں۔ جب ہماری آواز ختم ہو جاتی ہے اس وقت بھی ان تاروں کے ارتعاش سے پیدا ہونے والی آواز باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر ان تاروں پر کسی قسم کا شور کیا جائے مثلاً کتاب پر زور سے لکڑیاں مار دی جائیں تو ان تاروں سے ایسی آواز نکلتی ہے جیسے بہت سی لکھیوں کے اڑنے سے نکلتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شور میں بہت سے ارتعزازات

۱۔ Cochlea

۲۔ Auditory nerve

۳۔ Tone

جے ترتیبی اور بے اصولی کے ساتھ لے ہوتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک تار بالکل میکانیکی طور پر اس میں سے اپنی اپنی مخصوص سرتی منتخب کر لیتا ہے اور اس طرح بہت سے تار ایک ہی وقت میں مرتعش ہو جاتے ہیں۔ اب احتمال اس بات کا ہے کہ بیانیہ کے تاروں کی طرح ہمارے کان کی یہ پیچیدار جھلی بھی انتخاب کرنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس عقیدے کی بعض باتوں کی اب تک توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ جب ایک نغمہ کان میں بہہ پونچتا ہے تو رطوبت کے ارتعزازات جھلی کے ساتھ ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ اس میں جھلی کا صرف وہ حصہ مرتعش ہوتا ہے جو ان ارتعزازات کے مخصوص ہے۔ اس ارتعاش سے وہ متعلقہ خلا یا مٹیج ہوتے ہیں جو عصب سمعی کے ریشوں سے ملے ہوئے ہیں۔ جب کان میں شور بہہ پونچتا ہے تو اس جھلی کا بہت بڑا حصہ مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عصب سمعی کے ریشوں کے اتنے تہجان کا ایک بے ترتیب اور بے نظم مجموعہ اندر کی طرف روانہ ہوتا ہے +

جو ارتعزازات کہ سمعی جھلی کو مرتعش کر سکتے ہیں ان کی وسعت مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ ۱۳۰ ارتعزازات فی ثانیہ تو بچہ کی حد سے اور تقریباً ۲۰۰ فی ثانیہ اور پر کی حد۔ لیکن بعض کے لئے ۳۰۰ فی ثانیہ کی حد ہے۔ یہاں یہ بالکل صاف طور پر یاد رکھنا چاہئے کہ گو طبیعتی نقطہ نظر سے روشنی کے ہر دم بڑھنے والے تعدد کے ارتعزازات کے سلسلے اور آواز کے اسی طرح بڑھنے والے تعدد کے ارتعزازات کے سلسلے میں ایک مشابہت اور مماثلت ہے، مگر خصوصاتی حیثیت سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مری سلسلے کے روشنی کے ارتعزازات میں سے کوئی ارتعزاز شبکیہ کے ہر مخروط کو متہیج کر سکتا ہے۔ رنگوں کا اختلاف کسی نہ کسی طرح اسی مخروط ہی میں پیدا ہوتا ہے یا پھر بعض ایسی بناؤں میں جو دماغ کی طرف جانے والے راستے میں یا خود دماغ میں اس سے ملی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف آواز کے ارتعزازات اپنے تعدد کے

سطابق مختلف سمعی خلا یا پراثر کرتے ہیں۔ لہذا ابھری تہیجات سے ایک مرتب رنگ مثلاً نارنجی کا پیدا ہونا عضویاتی لحاظ سے بالکل مختلف ہے۔ سمعی تہیجات کے مل کر ایک وتر پیدا کرنے سے۔ نفسیاتی لحاظ سے تو اس نارنجی رنگ کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ میرے لئے تہیجات کا اجتماع زیر شعوری ہے۔ لیکن میں نہایت آسانی سے ایک وتر کی تحلیل کر کے اس کے اجزاء کو معلوم کر سکتا ہوں۔ یعنی یہ کہ موسیقی وتر کا نقطہ افتراق شعوری حصے میں واقع ہے۔ لہذا مجھے لازماً یہ کہنا پڑتا ہے کہ تہیجات کا (عضویاتی) اجتماع نارنجی رنگ پیدا کرتا ہے، لیکن دوسری طرف میں صرف یہ کہ سکتا ہوں کہ سمعی احساسات کے (نفسیاتی) اجتماع سے موسیقی وتر حاصل ہوتا ہے۔ شور بہ سبب اپنی بد نظمی بے ترتیبی اور بے اصولی کے بہت تھوڑی حد تک اور وہ بھی بہت قسٹ تحلیل کیا جا سکتا ہے +

آلہ سماعت سے جیسا متعلق بلکہ کہنا چاہئے کہ آلہ سماعت ہی کا ایک حصہ اور اس بناوٹ کا بلاشبہ اصلی جزو جو مدت تک کان کا کیسہ سمعی یا بھلی کی بھول بھلیاں گھلاتی رہی ایک اور نوع احساسات کا آلہ ہے۔ میرا مطلب ان احساسات سے ہے جن کے ذریعہ ہم کو اپنے تمام جسم اور سر کی حرکات کی سمت اور مقدار کا علم ہوتا ہے۔ جو عضویاتی تہیجات ان احساسات کو پیدا کرتے ہیں ان کی اصلی اور صحیح ماہیت اب تک واضح نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ یہ تہیجات ان رطوبتوں کی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بھلی کی بھول بھلیاں اور نصف دائری نالیوں میں اور ان کے ارد گرد ہوتی ہے۔ لیکن یہ حرکات

۱۔ Chord

۲۔ Auditory Sac

۳۔ Membranous Labyrinth

۴۔ Semicircular Canals

کس طرح درآئید عصبی ریشوں کے انتہائی آلات کو پہنچ کر قی ہیں اس کا صحیح اور یقینی علم نہیں۔ پھر خود یہ احساسات جو اس وقت اتنی آسانی سے شناخت کئے جاسکتے ہیں عام تجربہ میں اس قدر مدہم اور ضعیف ہوتے ہیں کہ حرکی احساسات (جن پر عنقریب بحث ہوگی) کی طرح ان کو بھی قدیم نفسیات میں کوئی یا بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ ان کی موجودہ شناخت و اصل نفسیات اور عضویات کے اتحاد اور اعتبار کی تحقیق کے طریقہ کے اختصار کا نتیجہ ہے +

اگر کوئی شخص انگلیں بند کر کے جھوٹے میں بیٹھ جائے اور جھوٹے کو چکر دیا جائے تو اس شخص کو خود اپنے چکر کھانے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر یہ جھوٹا ایک ہی رفتار سے چکر کھاتا رہے تو یہ احساس ختم ہو جاتا ہے لیکن اس رفتار میں زیادتی ہوتے ہی یہ پھر عود کر آتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر اس کی رفتار بگلی کر دی جائے تو اس شخص کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ الٹی سمت میں چکر کھاتا رہا ہے۔ اگر وہ موڑ کار میں اسی طرح انگلیں بند کر کے بیٹھ جائے تو وہ شرح حرکت میں ہر تغیر کو معلوم کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ کچھ دیر تک ایک ہی شرح سے حرکت کرتی رہی اور پھر اس کی رفتار کم کر دی جائے تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موڑ کار الٹی سمت میں حرکت کر رہی ہے۔ یہی تمام وہ اختیاری شہادت ہے جس کی بناء پر ہمیں ان احساسات کے حقیقی وجود کو ماننا پڑتا ہے۔ میں ان کو احساسات اس وجہ سے کہتا ہوں کہ یہ نفسیاتی لحاظ سے ناقابل تحلیل ہیں +

بواؤ الفکہ یا لمس اور حرارت کے ازقسامات کی تحلیل کرنا یا شمی ذوقی، المسی اور حرارتی احساسات پر غور کرنا ہمارے لئے غیر ضروری ہوگا۔ گزشتہ تحلیل ان احساسات اور تہجیات کی نفسیاتی اور عضویاتی اہمیت کی توضیح کے لئے کافی ہے جو نام نہاد مخصوص حواس کے انتہائی آلات کی تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان تہجیات میں دو قسموں کے تفرقات ہوتے ہیں۔ ایک تفرق تو مشابہہ تہجیات

میں ان انتہائی آلات کے جانے وقوع کے مطابق ہوتا ہے، جو نتیجہ ہوتے ہیں، اور جو ایک مستطیل میں واقع ہوتے ہیں، مثلاً لمس ہیں۔ دوسرا تفرق ان غیر مشابہہ جہات کا ہوتا ہے، جو ایک ہی انتہائی آلہ پر عمل کرتے ہیں، مثلاً بصارت میں، اغلباً شامہ میں، اور شاید ذائقہ میں، پھر یہ تفرقات باہم غلط ہو سکتے ہیں، مثلاً بصارت میں، جہاں کثیر ترین مرئیت کے رقبہ کا ہر ایک مخروط نہ صرف ملحوظ جائے وقوع متفرق ہوتا ہے، بلکہ روشنی کی لہر کے جس تعدد سے یہ نتیجہ ہوتا ہے، اس کے مطابق اس کا جواب بھی مختلف و متفاوت ہوتا ہے۔ تفرقات کا اسی طرح کا اجتماع و اختلاط سماعت میں بھی ہوتا ہے۔ یہاں جانے وقوع کا تفرق بیچدار فرنی جلی کے واسطے سے لہر کے ایک مخصوص تعدد کے صوتی پہچانات سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم نے درآئندہ پہچانات، جو ملحوظا ثابت عضویاتی ہوتے ہیں، اور ان احساسات میں بھی فرق معلوم کیا ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ یہ احساسات، نہ کہ محض پہچانات، ان ارتسامات کے عناصر ہوتے ہیں، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اب ہم کو اپنی گزشتہ معلومات کے مطابق یہ معلوم کرنا ہے، کہ درآئندہ اعصاب کے راستے سے دماغ پر پہچانات کی بارش ہوتی ہے۔ ان پہچانات میں سے بعض تو صرف شعوری احساسی قیمت رکھتے ہیں۔ اور اکثر تحت شعوری ہوتے ہیں، اور ان سے بھی زیادہ تعداد ان کی ہوتی ہے، جو محض عضویاتی ہوتے ہیں، کہ وہ نفسی لہر میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس وقت کہ میں بیٹھا ہوا لکھ رہا ہوں، مرکز کی بصری ارتسام کے علاوہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو تحت شعوری ہیں، اور شاید بہت سی ایسی ہیں، جو زیر شعور کی ہیں۔ پھر بصری میدان کے ان حوادث پر بھی پہچانات کی کثیر تعداد مسترد ہوتی ہے۔ میرے کپڑے، بنیادیت، نرمی سے میرے جسم کے ساتھ مل کر رہے ہیں، جس وضع سے میں کہہ رہا ہوں، اس کی وجہ سے دباؤ پڑ رہا ہے، میری انگلیاں قلم تھامے ہوئے ہیں، وغیرہ۔ ان پہچانات کے ساتھ

گرمی کے متعدد ہیجاناں کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ پھر اسی پر بس نہیں۔ میرے کانوں میں مختلف آوازیں بھی آرہی ہیں، مثلاً گھڑی کی آواز، پردوں کے چھپچھانے کی آواز، خود میرے قلم کی آواز، وغیرہ۔ ان سب سے ششمنی ہیجاناں پیدا ہوتے ہیں۔ ہیجاناں کی اس فہرست میں سے ششمنی ہیجاناں کو کبھی خارج نہ کرنا چاہئے، کیونکہ میری ناک میں سگریٹ کی بو برابر آرہی ہے۔ یہ تمام ہیجاناں درآئیدہ اعصاب کے راستے سے اُتتے ہیں۔ ان سے مرکزی ارتسامات اور ان ارتسامات کے پیدا کردہ خیالات کا ایک متعین سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان ہی سے اس سلسلہ کا کم و بیش پیرتین حاشیہ بنتا ہے اور یہی اس عضو پانی لفظ زمین کا باعث ہوتے ہیں، جو گونیز شعوری ہوتی ہے، لیکن نفسی لہر کی حد و دوسے ہمیشہ ملحق و ملصق رہتی ہے +

اس وقت تک میں نے درد سے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا، اگرچہ یہ اکثر شعور کا ناگوار عنصر ہو کرتا ہے۔ لفظ 'درد' یہاں محدود معنوں میں استعمال ہو رہا ہے۔ اس سے ہم لذت یا خطا کی ضد مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کو احساس کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کے کسی حصے سے کھال ہٹا کر اس حصے کو کسی طرح پہنچ کیا جائے، تو یہ پہنچ خواہ کسی قدر ہلکا کیوں نہ ہو، ہم کو اس یا گرمی و سردی کے احساسات حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ہم کو درد محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم جسم کے کسی حصے کی کھال کو زور سے دبائیں، مثلاً پٹکی لے کر، تو بھی درد کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہم جلد کے کسی حصے کو حد سے زیادہ گرم یا سرد کر دیں، تب بھی درد پیدا ہوتا ہے۔ یہ ثابت شدہ معلوم ہوتا ہے کہ اعصاب کے جن سردوں کو درد پہنچ کرتا ہے، وہ ان سردوں سے مختلف اور زیادہ گہرے ہوتے ہیں جن کو کفوس یا حرارت سے تعلق ہے۔ جن اعصاب سے ان کو تعلق ہوتا ہے، ان کا راستہ بھی بخار میں مختلف ہوتا ہے، اور یہ اعصاب ختم بھی دماغ کے مختلف مراکز میں ہوتے ہیں۔ بعض امراض میں، اور بعض دوائیوں کے زیر اثر اور کفوس،

اور عجز و استغناء کے احساسات مختلف طریقوں سے متاثر ہوتے ہیں۔ یہ احوال غور سے دیکھے جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ محسوسات میں درد کے احساسات ہمیشہ تکلیف دہ یا ناگوار نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ بہت سے معقول و رؤف افراد محسوسات کی خلش یا آگ تا پسنے میں باسحقوں کی تمنا ہٹ کسی طرح بھی ناگوار نہیں کہی جاسکتی +

درد کے احساسات جلد میں اتنی ترقی نہیں پاتے، جتنی کہ جلد نیچے پاتے ہیں۔ پھر یہ جلد کے قریب و جوار تک محسوسات کو بھی نہیں ہوتے۔ ٹیڑھوں، ٹانگوں، بازوؤں، سر، منہ، اور جسم کے اندر کے تمام آلات سے ہم کو درد کے احساسات حاصل ہو سکتے ہیں۔ جلد کے اندر سے جو تین اقسام کے محسوسات تک پہنچتے ہیں، وہ درمیانی ہوتے ہیں جن کی ابتدا درد کے احساسات میں ہوتی ہے۔ ایک تہہ رست شخص جس کا ہر عضو صحیح و سالم ہے، بھوکا پیاسا اور دیگر حوائج ضروریہ کے علاوہ جسم کے اندر کے اعمال کی طرف بہت کم توجہ کرتا ہے۔ لیکن اغلب یہ ہے کہ تمام اندرونی اعضا سے بھی مختلف حیوانات و مرغ پر پونچھتے ہیں۔ ان حیوانات کے مجموعہ کو احساسیت عامہ کہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھے ہیں، یہ احساسیت عامہ وہ چیز ہے جو حیات ذہنی کے ان ذہنی اجزاء کی کیفیت میں بہت اہمیت رکھتی ہے جن کو کیف جذبی اور مزاج کہتے ہیں، اور ان ہی اجزاء کو ہم نے شخصیت کی عضوی بنا کہا تھا۔ لہذا بہت زیادہ احتمال اس بات کا ہے کہ درد اس وقت محسوس ہوتا ہے جب احساسیت عامہ کے یہ احساسات بہت زیادہ شدید ہو جاتے ہیں۔ ابتدائی شدت یا درد کا آغاز کمناخوشگوار نہیں ہوتا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ تکلیف دہ محسوس ہونے لگتا ہے۔ مکان احساسیت عامہ کی غالباً بدلی ہوئی صورت ہے۔ اس کے ابتدائی درجہ

۱۔ General sensibility

۲۔ Mood

۳۔ Temperament

بھی ناگوار نہیں ہوتے، بلکہ ان سے لطف آتا ہے۔ بھوک کو معدے کی مخاطی جھلی سے خاص طور پر تعلق ہوتا ہے۔ تندرستی اور طاقت زدگی کے حالات کے درمیان اس کے بھی بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ بعینہ یہی حال پیاس کا ہے جو کام دہن کی مخاطی جھلی میں پانی کی کمی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ مکان بھوک اور پیاس اور ان کے ساتھ احشاء، آنکھوں، کانون، سر، وغیرہ کا درد اور جلد میں یا اس کے نیچے کا درد یہ سب کم و بیش منتشر اور پراگندہ احشائی حالات ہیں جن کے مقامات یقین کے مختلف درجوں میں معلوم کئے جاسکتے ہیں۔ ارتسامات یا احوال شعور کی خوشگواریت یا ناخوشگواریت یعنی وہ جذبی رنگ آمیزی یا کیفیت جو ان کو خوشگوار یا ناگوار بناتی ہے، احساسات کی صفات سمجھی جانی چاہئیں، ذکر علیحدہ اور متبعی عناصر یہاں ان کی طرف ایک سرسری اشارہ ہی کافی ہوگا۔ مراکز تصرف پر ان کے مختلف اغراض پر بعد میں کہیں بحث ہوگی۔ بعض اوقات ایک خوشگوار کیفیت احساس یا ارتسام پر ایک خاص رنگ چڑھاتی ہے، بعض دفعہ یہ کیفیت ایک حالت شعور کے مرکزی اور ذیلی عناصر کے تعلقات سے پیدا ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں یہ متلازم خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ خیالات لازماً اختصاری ہوتے ہیں۔ ایک خالص شیر شدہ رنگ موسیقی کی ایک مقرر معتدل گرمی خاص خاص ہوتی ہے یہ سب بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں۔ ان بوؤں کے علاوہ اور بوئیں کرخت آوازیں، شدید درد، ناگوار یا تکلیف دہ ہوا کرتے ہیں۔ مصوری یا نقاشی کا ایک نادر نمونہ دیکھ کر جو خوشی ہم کو ہوتی ہے، وہ اس کے حصوں کے موزوں و مناسب تعلقات سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی شاندار جلوس کو دیکھ کر کسی پر کیف نغمہ کو سن کر

۱۔ Mucous membrane

۲۔ Pure saturated colour

ایسی نادر کا آخری اور فیصلہ کن حصہ پڑھ کر جو خاص حالت ہمارے ذہن کی ہوتی ہے اس میں کون کون سے مرکزی اور فیلی عناصر ہوتے ہیں؟ اس سوال کے جواب سے ہم کو کسی لمحہ شعور کی نفسی لہر کے ترکیب کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ خاص حالت تو ان احوال شعور کا مجموعی نتیجہ ہے جو عرصہ دراز تک پہلے بہ پہلے پیدا ہوتے رہے تھے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے کہ ہم موجودہ لمحہ شعور سے باہر ایک قدم نہیں کھال سکتے، تو یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی حالت ذہنی میں شعور کی لہر میں متعدد عناصر اگر جمع ہو جاتے ہیں جن کے موزوں لزوم سے بھرپور اور مکمل خوشی پیدا ہوتی ہے۔ ان میں سے بعض احتضاری ہوتے ہیں، اور خوشگوار یا ناگوار یا اکثر ان خیالات کے ساتھ متلازم ہوتی ہے جو کسی ارتسام کی وجہ سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں، نہ کہ خود ان ارتسامات کے ساتھ دلیل کی نغمہ سنجی بدلت خود خوشگوار اور مسرت آفریں نہیں ہوتی۔ اس کی خوشگوار یا افسردہ سرشت آفریں تمام خوشگوار اور مسرت آفریں متلازمات کی وجہ سے ہوتی ہے۔ تبسم گل سے کسی کے دل کی مرجھائی ہوئی کلی تو کھل جاتی ہے اور کسی کو رونا آتا ہے (مصرعہ) کہ اس طرح ہنسنے کی خوشی کسی کی صبح کے وقت پھولوں کی بو آسم کے موسم میں کوئل کی کوک چین زار میں دو باب کا فرش غلیں اور اس کی بصارت افزا بتری، یہ سب چیزیں خوشگوار ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے ہر ایک ایک خاص جذبہ کی کیفیت سے متصف ہے۔ لیکن ان کی یہ کیفیت مرکب اور لزوم کے اثرات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان اثرات میں احتضاری بھی ہوتے ہیں اور احتضاری بھی۔ لیکن زیادہ تر احتضاری ہوتے ہیں۔ یہی حال ناگوار یا تکلیف دہ احوال کا ہے۔ خون کی دردناک و ہشت کٹری، یا میڈیکل سے بعضوں کی کراہت، سانپ کا ناقابل بیان خوف، یہ سب ان متلازمات کی جذبہ کی کیفیات کا نتیجہ ہیں جو اکثر مرکب ہوتے ہیں۔ اسی طرح کمال صحت اور مکمل تندرستی کی قرحت، مانگی اور ہموہم کی وجہ سے طبیعت کی پستی، یا اور اسی قسم کی اور باتیں احساسیت عامہ کے ذریعہ آنے والے

تہیجیات کثیرہ کے اثرات اور اس سے متعلق جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہیں +

اب احساسی عناصر کا صرف ایک مجموعہ اور قابل غور ہے۔ یہ مجموعہ حس عضلی کے احساسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ نام موزوں نہیں۔ ان کو بجائے عضلی احساسات کے حرکی احساسات کہنا چاہئے اور اس میں مقام کے احساسات کو بھی شامل سمجھنا چاہئے، جو گو یا حرکات کا درجہ قیام ہو۔ یہاں اہم کو اس معنویاتی مسئلہ پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ ان حرکی احساسات کا کتنا حصہ خود عضلات سے اندر کی طرف آنے والے تہیجیات کا نتیجہ ہوتا ہے، کتنا حصہ جلد یا دیگر ارگروں کے اجزاء کی حرکات اور دباؤ سے پیدا ہوتا ہے اور کتنا حصہ مغاٹل کی سطحیات یا ان حصوں سے آنے والے تہیجیات سے حاصل ہوتا ہے، جو ایک دوسرے سے گڑھ کھاتے ہیں، مثلاً آنکھ کی حرکت خانہ چشم میں۔ نفسیاتی مطالعہ باطن تہیجیات کی آخری صفت، یعنی حصوں کے باہم رگڑ کھانے کو اعلیٰ ترین رقبہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی کے اسباب بالکل بے کار ہیں +

اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حرکی احساسات نہایت وضاحت کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے احضاری ارتقائات کے لئے یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ عملی صارت میں افعال کی روک تھام اور ربط ضبط کے مقدمات (جن پر آئینہ کہیں بحث ہوگی) مہیا کرنے میں بھی ان کو دخل ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر لیں اور ہاتھ کو ہوا میں حرکت دیں تو ہم کو یہ معلوم کر کے تعجب ہوگا کہ ہم اپنے اس عضو کی حرکات اور اس کے مقدمات کو نہایت حس کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم اپنی آنکھیں بند کر کے کان پر ایک دائرہ کھینچیں، یا آرمسٹہ آرمسٹہ اپنا نام لکھیں، تو اپنی ان حرکات کو محسوس کرنے کی

قابلیت پر ہم کو خود حیرت ہوگی۔ ان احساسات کی ایک خصوصیت یہ ہوگی کہ یہ ہمیشہ شعور کے ذیلی حصے میں دبکے رہتے ہیں۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے توجہ کو ایک غیر عادی سمت میں مجتمع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اس بات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں حرکت یا مقام ایک معلومہ غایت کو حاصل کرنے کا محض وسیلہ ہے اور بالعموم ہمارے پیش نظر غایت ہوتی ہے نہ کہ اس کے حصول کا وسیلہ۔ لہذا ہم اپنے محرکی احساسات کی وسعت اور حدود کو معلوم کرنے کے لئے کچھ وقت مطالعہ باطن میں صرف کر دیں گے تو یہ محنت رائیگاں نہ جائیگی اور یہ وقت بے کار صرف نہ ہوگا۔ ہم تمام دن اپنی آنکھوں سے دیکھتے رہتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ہم آنکھ کی اس کے اپنے خانے میں حرکات کو شاذ ہی واضح طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ہم دور بینی یا نزدیک بینی کے لئے اپنی آنکھوں کو دن میں کتنی مرتبہ منقبض کرتے ہیں، لیکن ہماری توجہ کبھی ان محرکی احساسات کی طرف منعطف نہیں ہوتی جو ان انقباضات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جب کبھی ہم اپنی توجہ کو بتکلف اس طرف منعطف کرتے ہیں تو ان کا وقوف بالکل واضح اور صاف ہو جاتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مخصوص حواس کے درمیان عصب اور اس کے علاوہ احساسیت عامہ کے اعصاب کے راستے سے دماغ پر تہیجیات کی متواتر بارش ہوتی رہتی ہے، ان میں سے بعض غالباً وہ جو غالب ہوتے ہیں شعور کے مرکزی ارتسامات میں داخل ہوتے ہیں۔ باقی کے تہیجیات تحت شعوری عناصر کی صورت میں شعور کے حاشیے کو پر کرتے ہیں، ان کے علاوہ جو کچھ باقی بچتے ہیں وہ زیر شعوری رہتے ہیں۔ یہ عضوی طور پر تو بہت اہم ہوتے ہیں، لیکن نفسیاتی لحاظ سے شعور کے حاشیہ سے باہر ہوتے ہیں۔ اسی طرح دماغ پر متعدد محرکی تہیجیات کی بھی بارش ہوتی رہتی ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح ادراکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس لحاظ میں ناممکن ہے، جب شعور کی لہر ایک سے دوسرے کی طرف گزر رہی ہے اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ باطن شامل ہونا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر و اسپین، یا تفکر کے ہم معنی ہونا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعور می استحضار یعنی:۔

ب - ج - د - ر - س - ص

ارتسامات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھے جائیں تو

ب - ج - د - ر - س - ص

کو اس نظر و اسپین، یا تفکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

باب سوم ترکیب و لزوم

گرفتہ باب میں ہم نے ارتسام کی تحلیل کی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس تحلیل کے آخری نفسیاتی نتائج احساسات ہیں۔ ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ ان احساسات میں مخصوص حواس کے احساسات اور ذہنیات عامہ کے احساسات اور حرکی احساسات شامل ہیں، اور یہ کہ ان میں سے کسی ایک یا زائد ایک کے ساتھ خوشگوار یا ناگوار جذباتی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ اگر ان احساسات کی مزید عضو یاتی تحلیل کی جائے، تو یہ تہیجیات میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً "نارنجی رنگ" اسی قسم کے عضو یاتی تہیجیات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ عضو یاتی تہیجیات کے اجتماع سے ایک احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے جلوں کو میں نے محض طول بیانی اور لیاقت کافی سے بچنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ درہنہ ان جلوں پر تو بڑے بڑے سے سخت اعتراضات ہو سکتے ہیں عضو یاتی تہیجیات تو کسی قسم کے کسراتی تغیر کی اسرار ہوتے ہیں، اور احساسات شعور میں کے عناصر ہیں جو بجا ظاہریت نفسی ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ طبیعی اجتماع نفسی یا شعوری حالت پیدا نہیں کر سکتا، کیونکہ

طبعی حالات اور شعور میں نہ اشتراک مابین ہے نہ قابل فکر و تامل تسلسل۔ مجھ کو اس تنقید سے پورا اتفاق ہے۔ کہنا دراصل یہ چاہئے کہ جو عضویاتی حالات احساسات کو مستلزم ہوتے ہیں، وہ عضویاتی ہیجانات کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس مجموعہ کے مستلزما ت زیر شعور بھی ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ درپیش ہوتے اور نہیں آتے۔ لیکن اس قسم کے فقرے ذرا لغیل ہوتے ہیں۔ لہذا اس تنقید کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے میں اس قسم کے کم صحیح جملوں ہی کو استعمال کر دینگا کہ یہ اگرچہ کم صحیح ہیں، لیکن مختصر اور زیادہ صاف ہیں۔

اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ یہ احساسی عناصر کس طرح مل کر ارتسامات کی صورت اختیار کرتے ہیں، ان کے آپس میں لزوم کس طرح پیدا ہوتا ہے، اور لازوم کے ذریعے سے یہ کس طرح مشابہ احساسی عناصر کا احیا کرتے ہیں۔ یہ دیکھنا چاہئے کہ شعور کا حال احساسی تجربے میں بھی اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بیان نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں صرف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ بعض اہم لغزوات پر غور کر لیں، اور اس طریقے کو واضح کر دیں، جس سے احساسات باہم ملتے ہیں۔ جب ہم اینٹ جیسی کسی کعبہ چیز کو دیکھتے ہیں، جو ہمارے سامنے میز پر زمین یا چار قٹ کے فاصلے پر رکھی ہے، تو ہم کو ایک یقین ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس کو دیکھنے میں ہم دو آنکھیں استعمال کرتے ہیں۔ دونوں آنکھوں میں سے ہر ایک کے شکبے پر اینٹ کی تصویر ہوتی ہے۔ لیکن دونوں شکبیوں کے مجموعی ہیجانات ایک ارتسام پیدا کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ دونوں تصاویر ایک ہی سے نہیں ہوتیں، کیونکہ دونوں آنکھیں ذرا مختلف مقامات سے اس اینٹ کو دیکھتی ہیں۔ ایک معمولی تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اینٹ کا جو رخ بائیں آنکھ سامنے ہوتا ہے، وہ دائیں آنکھ کے سامنے نہیں ہوتا۔ پھر صرف یہی نہیں کہ دونوں آنکھوں کے مختلف مجموعی ہیجانات ایک ارتسام کو پیدا کرتے ہیں، بلکہ ان ہی سے اس ارتسام میں سٹھس پن یا مکانی عمق کی صفت پیدا ہوتی ہے، یا یہ اس صفت کو پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس

کوئی ریاضیاتی شکل کی بدولت اختیاراً ثابت کر سکتے ہیں۔ اس آئے میں دو سطح
تصاویر بوقتیکہ واحد دیکھی جاتی ہیں اس طرح کہ ایک تصویر دائیں آنکھ کے
سامنے ہوتی ہے اور دوسری بائیں کے سامنے۔ لیکن یہ تصاویر ذرا مختلف
نواوہ نظر سے لی جاتی ہیں۔ اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ تمام اشیاء ٹھوس یعنی ذی البعاد
ظاہر مکان میں نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت کامیاب بصری التباس
ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان تصاویر پر ایک لمحہ کے لئے بھی برقی روشنی ڈالی جائے،
تب سبھی ٹھوس پن کا التباس باقی رہتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ دو مختلف
شکلیوں کی دو مختلف تصاویر سے جو بیجاناات پیدا ہوتے ہیں ان کا اجتماع
ارتسام میں ٹھوس پن یا گہرائی کے عنصر کا باعث ہوتا ہے۔ اب سوال یہ
ہے کہ اس ترکیب میں اجتماع عضویاتی بیجاناات کا ہوتا ہے یا نفسیاتی عناصر کا؟
بالفاظ دیگر ایک بصری ارتسام میں گہرائی کے عنصر کا نقطہ افتراق شعوری حصہ میں
ہوتا ہے یا زیر شعوری حصہ میں؟ اگر میں خود اپنی قوت مطالعہ باطن پر اعتماد
کر سکتا ہوں تو میرے لئے یہ نقطہ افتراق زیر شعور میں ہوتا ہے نفسیاتی حیثیت
سے میں کسی ارتسام کے ٹھوس پن کے عنصر کی تحلیل نہیں کر سکتا۔ یہ مجھے بخوبی
معلوم ہے کہ یہ ٹھوس پن شکنے کی دو تصاویر کے اجتماع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن
یہ میرے لئے ایک حساس ہے جو اگرچہ عضویاتی ترکیب کا حاصل ہے تاہم
میں اس کا نفسیاتی طور پر تجزیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر لوگوں کا دعویٰ ہے کہ گہری
ارتسامات کی دقیق و عمیق تحلیل سے دونوں شکلیوں کی تصاویر کو علیحدہ علیحدہ
معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ان کے لئے نقطہ افتراق شعوری حصے میں ہے۔ بہر
صورت اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ یہ اجتماع کہیں بھی اور کسی طرح
ہوتا ہو (عضویاتی نقطہ نظر سے یہ خواہ اولیٰ مراکز ہی میں ہوتا ہو) ایک
مرکب اور اس لئے کم و بیش غیر واضح ارتسام پیدا نہیں کرتا بلکہ اس سے
بالکل صاف اور معین ارتسام حاصل ہوتا ہے جس میں خارجیت فاصلہ اور

ٹھوس پن کی ایک نئی صفت شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم سے دریا منت کیا جائے،
 اس اجتماع کے نفسی آل میں یہ نئی صفت کیوں کر پیدا ہوتی ہے تو ہمارا جواب
 یہ ہوگا کہ ہم نہیں جانتے۔ اصلیت یہ ہے کہ ہم شعور کے انتہائی اور آخری
 کیوں کے متعلق تقریباً بالکل لاعلم ہیں، اگرچہ قریبی کیوں اور کس طرح کے
 متعلق ہم کو ذرا مراسا علم ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ ایک خاص تعداد تعاش کی
 لہرین کیوں سرخی کا احساس پیدا کرتی ہیں، اور ایک مختلف تعداد تعاش کی
 کی لہرین سبزی کے احساس کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم کو خبر نہیں کہ جب ٹھکے بد
 سرخی کا احساس پیدا کرنے والی اور سبزی کا احساس پیدا کرنے والی لہریں بوقت
 واحد پڑتی ہیں تو ایک نیا احساس زردی کا کیوں پیدا ہوتا ہے۔ ہمارے ہجان دونوں
 اجزاء سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اسی طرح نفسیات کے لئے فاصلہ اور
 ٹھوس پن یعنی مکان کے بعد ثالث کا عنصر ایک آخری عنصر ہے۔ ہم عنصریاتی
 نقطہ سے اس کی پیدائش کی توجیہ کی کوشش کر سکتے ہیں، لیکن ہم نہیں کہہ سکتے
 کہ یہ اس صورت کو کس طرح اختیار کرتا ہے +

لیکن ان اسباب کے علاوہ اور اسباب بھی ہیں جو بصری ارتسام میں
 فاصلہ کی صفت یا بصری مکان میں گہرائی کا عنصر پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں۔
 اگر ہم اپنے سے دس انچ کے فاصلے پر ایک منسل رکھیں، اور پھر اس منسل
 اور کسی اور دور کی چیز کو باری باری اپنی ساحت نظر کے مرکز میں لائیں تو ذرا ہی
 غور کرنے سے ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ بعض ایسے نفسی عناصر بھی موجود ہیں جن
 کو بصری احساسات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہماری مراد ان احساسات
 سے ہے جو آنکھوں یا آنکھوں کے حصوں کی بعض حرکات کے ساتھ متعلق
 ہیں۔ عضویات نے ثابت کیا ہے کہ کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکز میں لانے
 کے لئے آنکھوں میں دو قسم کی حرکات ہوتی ہیں۔ اول۔ وہ حرکات جن سے
 آنکھوں میں کم پیش آنجا ہوتا ہے تاکہ اس چیز کی تصویر شبکیہ کے حقائق ترین

حصے پر پڑے۔ دوم آنکھوں میں توفیقی حرکات جن سے عرصہ کی پچھلی سطح کا خم متغیر ہو جاتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے تو ان دونوں میں امتیاز کرنا غالباً ناممکن ہے، اگرچہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل میسر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ حرکی احساسات شاید ہی شعور کے مرکز میں آتے ہیں، سوائے ان حالتوں کے جہاں نفسیاتی تحلیل مقصود ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ذیلی ہوتے ہیں اور مرکزی شعور کی روشنی میں صرف سائنٹفک تحلیل کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے آتے ہیں۔ لیکن اگر میری سندرچہ بالا تقریر سے یہ واضح نہیں ہوا کہ ہمارے احوال شعور کی تعبیر میں تحت شعوری حاشیے کے اثرات بہت اہم ہوتے ہیں اور یہ کہ ان اثرات کو پیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے، تو میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اپنا دور قارئین کا وقت ضائع کیا +

تقریر یہ کہ جب ہم کسی چیز کو ساحت نظر کے مرکزی حصے میں دیکھتے ہیں، تو بصری احساسات (یعنی ان احساسی معطیات جن کو شبہئے مہیا کرتے ہیں) کے علاوہ اور ان پر متبذد حرکی احساسات یعنی وہ احساسی معطیات ہوتے ہیں جو آنکھوں کی یا ان کے محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ موخر الذکر احساسات دونوں آنکھوں کے مشترک عمل کے ساتھ مل کر بصارت کے ارتسامات میں بصری عمق پیدا کرنے میں مدد دیتے ہیں اور ان ہی سے اشیاء کے ٹھوس پن کو معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ جب ہم کسی چیز کی شکل و صورت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم اپنی نگاہ کو اس کے مختلف حصوں پر دوڑاتے ہیں اور اس چیز کے فاصلے کے مطابق ہماری آنکھوں میں برابر توفیق و اتجاہ ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جب ہم حالت بیداری میں ادھر ادھر بھی اس چیز کو دیکھتے ہیں، اور بھی اس چیز کو تو ہم بدلتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں اس میں حرکی ہیجانات کا ایسا سلسلہ ہوتا ہے جو ہر دم متغیر انفعیاطات کے ساتھ متلازم ہوتا ہے۔ حرکی سلسلہ کا یہ تسلسل بھی بصارت کے ذریعے سے تعبیرین مقام میں سرعت اور صحت پیدا کرنے میں کچھ کم مدد نہیں دیتا +

لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بصری ارتسامات میں عمق کا عنصر، جو

دو شکیلوں کے مجتمعہ بیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے، اتجاہ و انقباض کے حرکی احساسات کے ساتھ لازم و ملزوم ہوتا ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ امتداد درست کا عنصر بھی جو ہر ایک شے کے مجموعی بیجانات سے حاصل ہوتا ہے، دوسری قسم کے حرکی بیجانات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی غایت کے حصول کے لئے ہم معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ جب ہم اپنی ساحت نظر میں کسی متحرک چیز کو دیکھتے ہیں، تو کیا ہوتا ہے۔ فرض کر دیتے ہیں بلیر ڈاکھیل دیکھ رہے ہیں۔ اس میں گیند میز پر حرکت کرتے ہیں اور ہماری آنکھیں برا برا ان کا تعاقب کرتی ہیں۔ آنکھوں کے اس تعاقب میں ہم کو خود اپنے حرکی احساسات محسوس نہیں ہوتے، اور اگر ہوتے ہیں تو مدہم اور درندہ لی تحت شعوری حالت میں، ہماری تمام توجہ گیند پر بحیثیت اس کے ہوتی ہے، کہ یہ ایک چیز ہے۔ گیند بصارت کے مرکز میں ہوتا ہے، اور جب یہ حرکت کرتا ہے، تو ماحول بتدریج بدلتا جاتا ہے۔ لیکن اکثر دگیند ایک ہی وقت میں حرکت کرتے ہیں۔ ہم ان میں سے ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے اس کا تعاقب کرتے ہیں۔ لیکن ہم کو دوسرے گیند کی حرکت کا بھی بصارت کے حاشیہ میں تغیرات کی صورت میں علم ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ہم جنبہ جانتے ہیں، اس گیند کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف دیکھنا شروع کر دیتے ہیں، اور اس میں کبھی غلطی نہیں کرتے۔ اگر ہم چاہیں، تو یہ بھی کر سکتے ہیں، کہ جنبہ مفید اور سرخ گیند حرکت میں ہوں، تو ہم ان کو چھوڑ کر اس نقطہ کی طرف توجہ کریں، جو ساکن ہے۔ جب حرکات تمام تر ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہیں، تو ہماری آنکھیں ساکن ہوتی ہیں۔ اس حالت میں حرکی احساسات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لیکن آنکھوں میں متحرک چیز کے تعاقب کرنے کا میلان اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ان کو کسی ایک متحرک گیند کے تعاقب کرنے سے باز رکھنے کے لئے بڑے ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ جہاں تک کہ بصارت کو تعلق ہے، مرکز اور حاشیہ کے تعلق کے متعلق

تغیرات یا خود حاشیے کے اندر اضافی تغیرات یا دونوں قسموں کے تغیرات کا دوسرا نام حرکات ہے۔ یہ تغیرات بالعموم ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں جو آنکھوں کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں +

اب ہم ایک ایسا منظر لیتے ہیں جس میں حرکات کا نام بھی نہیں لکھیں۔ ختم ہو چکا ہے۔ کھلاڑی اپنے اپنے گھروں کو جا چکے ہیں اور کمرے میں ماہر نفسیات تنہا کھڑا ہے۔ یہ سرخ گیند پر اپنی نگاہ جماتا ہے، یعنی یہ گیند تو مرکز میں آجاتا ہے اور سفید گیند میز کھیلنے کی لکڑی وغیرہ اس مرکز کا حاشیہ بنتے ہیں۔ اتفاقاً اس کی توجہ اس لکڑی طرف مبذول ہوتی ہے اور معاً اس کی آنکھیں اس طرف پھیر جاتی ہیں۔ اب تمام منظر بدل جاتا ہے اور نئے مرکز کے ساتھ نئے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ منظر کے خارجی اجزاء و عناصر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، لیکن شعور کے لئے اس تمام منظر کی ترتیب بالکل بدل گئی ہے۔ اب ایک نئے حاشیہ کا نیا مرکز ہے۔ اس حاشیے میں سامنے کی دیوار پر ایک تصویر لٹکی ہے۔ ماہر نفسیات کی توجہ اس طرف پھینچ جاتی ہے۔ یہ تصویر مصوری کا ایک نادر نمونہ ہے لیکن وہ ماہر نفسیات ایک ہی نگاہ میں اس تصویر کے حسن و قبح کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اس مختلف تفصیل کو معلوم کرنے کے لئے وہ اپنی آنکھوں کو اس تصویر کے مختلف حصوں پر حرکت دیتا ہے۔ وہ اس کے ضروری حصوں کو یکے بعد دیگرے مرکز میں لاتا ہے اور ہر مرتبہ اس کو ایک نفسیاتی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر مرتبہ نیا مرکز نئے حاشیے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اب وہ اس تمام پوری تصویر کے مرکزی حصے کی طرف رجوع کرتا ہے اور پھر پوری تصویر کی خوبی پر غور کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ ایک مرکب ارتسام کا عام اثر معلوم کرتا ہے۔ ہر ایک بصری میدان میں ایک مرکزی ارتسام ہوتا ہے اور باقی کا میدان اس کا حاشیہ بنتا ہے۔ اسی طرح ایک مرکب ارتسام میں بھی ایک مرکزی حصہ ہوتا ہے اور

باقی کا ارتسام اس کا حاشیہ۔ کسی تصویر کو دیکھنے میں اگر کوئی حصہ ہم کو ایسا نظر آتا ہے جس پر ہم نے غور نہیں کیا، تو ہماری آنکھیں فوراً اس کی اس کی طرف پھرجاتی ہیں اور اس وقت کے لئے وہ حصہ مرکزی بن جاتا ہے۔ جب ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہم نے اس کے متعلق اتنی واقفیت حاصل کر لی ہے جو پوری تصویر کو معلوم کرنے کے لئے کافی ہے، تو پھر ہم اصلی مرکزی حصے کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک غیر متغیر نظر کی طرف دیکھنے میں بھی آنکھوں کی بہت سی حرکات ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو یہ کہنے کا پورا حق حاصل ہے کہ ایک بصری منظر میں مرکز اور حاشیہ کا تعلق (یعنی امتدادی عنصر) آنکھوں کی ان حرکات کے ساتھ لازم ملزوم ہوتا ہے جس کے ذریعہ حاشیہ کا مطلق بہ حصہ مرکزی میں آتا ہے۔ بصری میدان بالواسطہ بصری تجربہ ہی میں ممتد معلوم ہوتا ہے اور جب اور حرکی احساسات کے ساتھ توفیقی احساسات شامل کئے جاتے ہیں، تو اس میں گہرائی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر بصری میدان میں صرف مرکزی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے۔ ان دونوں کا تعلق ان حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہے جو آنکھوں میں حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں +

بصری ارتسامات اور ان سے متعلق حرکی احساسات دونوں احضاری ہوتے ہیں۔ ان کی پیدائش ان بیجانات میں ہوتی ہے جو در آئینہ بیجانیت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ لیکن بصری میدان میں البعد و نلاش کی صورت ایک حد تک تبلیغ اور تلازم سے پیدا ہوتی ہے۔ اضافی شدتیں اجالے اندر میرے کی تقسیم سائے، دہندہ لاپن حاشیہ میں اشیاء کی اضافی عدم وضاحت، ان سب سے فاصلہ کے عنصر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ بصری بیجانیت کی حیثیت سے تو یہ بلاشبہ احضاری ہوتے ہیں، لیکن ان کی تمام قدر قیمت ان کی اختصار ہی قابلیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مصور اپنی تصویر میں عمق یا فاصلے کے عنصر کو پیدا کرنے کے لئے انہیں پر تکیہ کرتا ہے۔ لیکن جب ہم تصویر کو دیکھتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ فاصلہ عمق کا یہ عنصر

جس کو اس خوبصورتی سے اس تصویر میں دکھایا گیا ہے، تمام تر احصاری نہیں،

بلکہ تلخیصی ہے + بصارت کی طرح لمس میں بھی لمسی تجربہ کا امتداد حرکی احساسات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ فرض کر دو کہ ہم اندھیرے میں کسی چیز کو ٹٹول رہے ہیں، اور ہماری کلائی اس، یا کسی اور چیز کے ساتھ مس کرتی ہے۔ اس سے صرف لمس کا احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ احساس کلائی میں پیدا ہونے والا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم فوراً اپنے ہاتھ اور پاؤں کو اس طرح حرکت دیتے ہیں کہ ہماری انگلیاں اس چیز کو چھونے لگیں۔ یہاں لمس کے مقام کی تعیین اس طرح پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ یا فرض کر دو کہ ہم کو گردن پر کوئی چیز کا ملٹی معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا ہاتھ فوراً اٹھتا ہے اور اس کاٹنے والی چیز کی نوعیت معلوم اور اس کو دُفع کرنے کے لئے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پھر اس مقام کی تعیین، جہاں وہ پہنچ کام کر رہا ہے، ہاتھ کی حرکات سے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کے ساتھ لازم ملزوم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ لزوم بغیر بصارت کی مدد کے مل نہیں ہوتا۔ اگر ہم ایسی لکھنیں بند کر لیں، اور کوئی اور شخص ہماری ران، یا کہنی اور کندھے کے درمیان کسی مقام پر سوئی چھوئے، اور ہم اس مخصوص مقام پر انگلی رکھنے کی کوشش کریں، تو ہم کو معلوم ہو گا کہ ہماری انگلی ٹھیک اس مقام پر نہیں پڑتی۔ لیکن مشق سے بہت جلد ہی اور بہت بڑی حد تک ملزوم اور اس سے متعلق تعیین مقام کی سمجھ کی اصلاح ہو جاتی ہے +

پھر یہ لزوم صرف لمسی احساسات اور مناسب حرکی احساسات ہی میں نہیں ہوتا۔ اسی قسم کا گہرا اور قریبی لزوم لمسی اور بصری احساسات میں بھی ہوتا ہے۔ میرے سامنے میز پر ایک عجیب و غریب پھول رکھا جاتا ہے، تو میں اس کو دیکھتے ہی ہاتھ بٹھا کر اس کو اٹھا لیتا ہوں۔ لمسی اور بصری تجربہ اس کا یہ ملزوم کہیں ہی سے بہت کثیر اور قوی اور مستقل ہوتا ہے۔

بجہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس کی انگلیں کتنی مرتبہ اس کے متحرک ہاتھوں کا تعاقب کرتی ہیں۔ زندگی کے شروع کے مہینوں میں ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکات اور آنکھوں کی حرکات میں قریبی تعلقات قائم ہونے کے اکثر مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہی دنوں میں ہاتھوں، انگلیوں اور آنکھوں کی حرکات اور بصری میدان کے تغیرات میں قریبی تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ جب بچہ گھٹنیوں چلنا شروع کرتا ہے تو اس کی وسیع حرکات اور بصری فاصلے میں لزوم کے مزید مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ لمبی تجربہ کے ساتھ فاصلے کے ادراک اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے اور اس طرح ان اکتسابات اور قدیم بصری تجربات میں نئے اور بہت کارآمد لزومات قائم ہوتے ہیں۔ از دیا د عمر کے ساتھ ساتھ بصری اور لمبی تجربے کا لزوم بھی مستقل اور ترقی پذیر ہو جاتا ہے +

اس لزوم کے قائم ہونے کا صحیح طریقہ بدقسمتی سے بالکل ظنی اور قیاسی ہے۔ زندگی کے شروع کے دو سالوں میں ہمارے نفسی تجربے کی تشکیل میں جو واقعات شامل ہوتے ہیں ان کو ہم اس وقت مطلق یاد نہیں کر سکتے۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ نفسی لزومات موروثی عضویاتی تطابق پر موقوف ہوتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے اور اس لئے تشریح طلب۔ نفسی لزومات کو موروثی عضویاتی تطابقات پر مبنی کہنے سے میری مراد یہ ہے کہ انفرادی ترقی میں موخر الذکر پہلے ہوتے ہیں۔ یعنی پہلے عضویاتی تطابقات ہوتے ہیں، اور زان بعد نفسی لزومات قائم ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور ایک بے جان جسم پر قبضہ نہیں پاتا، اور نہ یاں اس روح پھونک کر اس کو سرگرم عمل اور جاندار بناتا ہے۔ پھر ہمارا شعور دنیا و مافیہا اور جسم اور اس کے طریق کار، یا اس دنیا اور جسم کے باہمی تعلقات کے متعلق کوئی موروثی علم بھی اپنے ساتھ نہیں لاتا۔ میرتبہ ہے کہ شعور ہی تجربہ موروثی ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ کچھ مدت تک تو شعور کی حیثیت محض تماشائی، بلکہ غالباً بیہوش اور پریشان تماشائی کی ہوتی ہے۔ یہ بچہ کے ان عضویاتی اور

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر منفک نہیں تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی اور غزل و نصیب کی قابلیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے جس کے عمل کی ماہیت اور طریق کو یہ متولد

شعور تجربہ سے معلوم کرتا ہے +
 بچہ کے شکے کے حاشے پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں کہ یہ مہیج مرکز ہی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی مطابق حرکات ان کا اتجاہ اور ان کی توفیق تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں اور یہ اعمال شاید ان زیر شعوری ریجانات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو در آئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعوری تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ ایک چکدار چیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے اور جب اس کی پتیلی اس شے کے ساتھ مس کرتی ہے تو یکڑنے کا اضطراب تو بلاشبہ پیدا ہوتا ہے یہ اضطراب بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعور ان کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بصری تجربے کے نتائج اور حرکتی اور لمسی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔
 اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کچھ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

آلی اضطرابات کو دیکھتا ہے، جن کے ایک حصے سے اس کو اگر غیر متعلق نہیں، تو قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ اس میں رہنمائی عزل و نصب کی قابلیت بتدیہیچ پیدا ہوتی ہے۔ شروع میں تو جسم ایک حیرت انگیز عضویاتی خود کار مشین ہوتا ہے، جس کے عمل کی مہمیت اور طریق کو یہ متولدہ شعور تجربے سے معلوم کرتا ہے۔

بچہ کے شکم کے حاشیہ پر اگر کوئی قوی مہیج عمل کرتا ہے، تو ایک عضوی اضطراب پیدا ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ان عضلات میں فعلیت ہوتی ہے، جو اس کی آنکھوں کو اس طرح پھیر دیتے ہیں، کہ یہ مہیج مرکزی ہو جاتا ہے۔ آنکھوں کی متطابق حرکات، ان کا استجاء اور ان کی توفیق، تقریباً یقیناً عضویاتی اعمال ہیں، اور یہ اعمال شاید ان زیر شعری بیجا بات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو درآئندہ اعصاب کے راستے سے ادنیٰ دماغی مراکز میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ عضوی اضطراب اگرچہ پہلے پہل شعری تجربے کا نتیجہ نہیں ہوتا، تاہم شعور اس کے ساتھ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ بھی تجربے کی تعمیر میں مدد دیتا ہے۔ ابتدائی مراحل میں شعور کی رہنمائی تو نہیں ہوتی، لیکن زمانہ آئندہ میں اس قسم کی رہنمائی کے شعوری معطیات ان ہی مراحل میں جمع ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ ایک جگہ ارجیز کا مہیج ایک اور عضوی اضطراب کا باعث ہوتا ہے، یعنی اس کا ہاتھ اس شے کی طرف پھیلتا ہے، اور جب اس کی پھیلی ہونے کے ساتھ مس کرنی ہے تو پکڑنے کا اضطراب تو بلا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ اضطرابات بھی اگرچہ شعوری رہنمائی کا نتیجہ نہیں ہوتے، تاہم شعوران کے ساتھ بھی ہوتا ہے اس طرح بھری تجربے کے نتائج اور حرکی اور لمبی تجربے کے نتائج میں تلازمات و روابط قائم ہو جاتے ہیں۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ بچہ ان نفسی معطیات کو کس طرح شعور کی

صورت میں منتظم کرتا ہے جو آلات جس کے ادال عمر کے استعمال اور سرور و ثنی
اضطرارات اسے پیدا ہونے والے حرکی احساسات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور
یہ شعور ان سب معطیات کو ایک مرکب و تلف وحدت میں جمع کرتا ہے ؟
اس سوال کا جواب بالکل قطعی اور قیاسی ہے۔ اس میں شک نہیں ایک نفسی
بچے کا فزقی بچل کھڑا کرنا بہت ہی آسان کام ہے لیکن اس بچے کو فزقی
ثابت کر بھی اتنا ہی آسان ہے۔ اس کا تو ہمیں تقریباً یقین ہوتا ہے
کہ تنوع اور مختلف معطیات کے اجتماع اور حواس کی شہادت کے لزوم
سے کسی نہ کسی طرح یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت
ہے۔ کیا بعید ہے کہ یہ اس عالم گیر ترکیبی میلان کا موضوعی پہلو ہو جو فطرت
کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں جلوہ افروز ہے۔ یہی ترکیبی
میلان بارش کے قطرے میں بھی پایا جاتا ہے اور نظام شمسی کی تولید میں
بھی۔ طاووس کے نقش و نگار میں بھی اسی کی کجلی ہے اور گل کے رنگ

ملہ جو محروم البصارت اشخاص گل جراحی سے عبارت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں
وہ نئے اکتساب کئے ہوئے معطیات کے لزوم کی شہادت مہیا کرتے ہیں۔ اس عمل
جراحی سے قبل جس کائنات کی تعبیر و تادل تمام تر اس کی صورت میں جوتی تھی اب اسی کی
تعبیر از سر نو بصارت کی صورت میں کرتی پڑتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایسے اشخاص اختیار
کو آنکھوں کے محصل یا ان کے بہت قریب دیکھتے ہیں اور بھروسہ اجسام مثلاً کعبہ و در
اشیاء سطح نظر آتی ہیں یہاں تک کہ انسان کا چہرہ بھی چپٹا ہی دکھائی دیتا ہے لیکن ان
غیر معمولی اور غیر طبعی مثالوں پر بہت زیادہ اعتقاد بھی نہ کرنا چاہئے اور نہ ان پر بہت
زیادہ علم مبنی کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ہم انجاہ و توفیق کے آلات سے یہ امید نہیں رکھتے
کہ وہ شعور کو طبعی مہیات مہیا کریں گے اور انجانا لیکہ وہ اس قدرت تک غیر متعلق رہے
ہیں یعنی جوابات کے سطلو یہ مہیات چونکہ اس تمام عرصہ میں رُکے سہتہ ہیں اس لئے
عضو پائی آلہ کا کچھ مدت تک خراب رہنا کچھ بعید نہیں۔ اسی طرح اس آلہ سے جو معطیات حاصل
ہیں ان کا ان معطیات سے مختلف ہونا بھی تعجب خیز نہیں جن کو ایک تندرست بخود وصول کرتا
(مصنف)

دلو میں بھی۔ اکثر مفکرین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ شعور کی ترکیب کس طرح بغیر ایسے مافوق فطرت ایفوں کے ہو سکتی ہے جو اس ترکیب کو پیدا کرنے والا ہے۔ ان کے لئے ایفوں یا فردی شخصیت اس ترکیب کا حاصل نہیں بلکہ اس کا مافوق فطرت خالق ہے۔ لیکن بالعموم ہم ایک ملتف بارش کے قطرے کی تولید کو کسی مافوق فطرت ترکیب کے انفرادی عمل کا نتیجہ نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو اس میلان کا حاصل سمجھتے ہیں جو غیر عضوی فطرت میں ساری ہے۔ بعینہ اسی طرح ہم انتخابی ترکیب کو جو شعور کا باعث ہے اس میلان کا نتیجہ سمجھ سکتے ہیں جو تمام نفسی وجود کی کائنات میں ساری ہے +

لیکن اس تمام گفتگو میں ہم ایک الہیاتی مسئلہ کے قریب ہوتے جا رہے ہیں جس پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ یہاں صرف اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ کچھ کا شعور نفسی معطیات کے وسیع و عریض لزوم کو شامل ہوتا ہے۔ جس چیز کو ہم امتداد اور ”خارجیت“ یا باہر ہیں کہتے ہیں اس میں بھی اسی قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ ایک مستطیل پر ہیچانات کی محض وضوئی امتداد کے اور اک کو پیدا کرنے کے لئے کافی نہیں ہوتی۔ اوپنی اور پچی سر میتوں کا فرق غالباً ایک مستطیل کے مختلف حصوں کے بیچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ان کے ساتھ امتداد کا کوئی شعوری عنصر نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اس طرح کا لزوم نہیں ہوتا، جیسا کہ لمسی اور بصری امتداد میں ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ اس قسم کا منظم لزوم شعور کی انتخابی ترکیب کے لئے ضروری نہیں سمجھا جاسکتا تاہم یہ پھر کیوں گا، کہ لزوم کی اس ترقی و بروز کا اصلی طریقہ اور اس کے نتائج اس وقت تک محض قیامی ہیں، اور غالباً قیامی ہی رہیں گے +

اب ہم ان تمام لزومات کو ایجازاً بیان کریں گے جو ہمارے بصری تجربے کی ترکیب میں مدد کرتے ہیں، اور جن پر ہم نے اس وقت تک بحث کی ہے۔ سب سے پہلے دولوں شکلیوں کی شہادت کا لزوم ہے۔ یہ لزوم غالباً زیر شعوری ہوتا ہے۔ دوسرا اور اسی وقت لزوم خود بصری احساسات کا توفیق کے حرکی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے۔ تیسرا لزوم شکلی

کے میدان کے تغیرات اور ان حرکی احساسات کے درمیان ہوتا ہے جو آنکھوں کی اپنے غانے میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ شکل کے احساسات اور حرکی احساسات کے لزوم کی وجہ سے جو تنظیم بصری میدان کی ہوتی ہے، اسی کے ہم مرتبہ اور ہمزمان وہ تنظیم ہے جو اسی احساسات اور ان حرکی احساسات کے لزوم کا نتیجہ ہوتی ہے جو ان اسی تجربات کے تابع ہیں۔ ان دونوں میدانوں کی تنظیم کے تمام مدارج میں بعض متقاطع لزوم ہوتے ہیں جن کی مدد سے بصری میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربے اسی میدان میں حاصل کئے ہوئے تجربات کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ معمولی صحیح الذہن افراد کسی صورت میں کبھی بصری میدان اور اسی میدان میں علیحدہ علیحدہ تجربات حاصل نہیں کرتے۔ برخلاف اس کے حالت یہ ہوتی ہے کہ ان دونوں میدانوں کے درمیان مستمرا لزوم ہوتے رہتے ہیں اور اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے میں مدغم ہو کر تجربے کے مشترک اور عام میدان میں جاتے ہیں۔ لیکن جو کثیر المقدار لزوم ہمارے عام اور روزمرہ شعور کے تار و پود میں داخل ہوتے ہیں، ان کی فہرست اسی پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ایک میدان سمی ہوتا ہے، ایک شے اور ایک حرارتی۔ ان کے علاوہ ایک میدان حرکی ہوتا ہے جس میں جوارج کسر، اور پورے جسم کی حرکات ملزوم ہوتی ہیں۔ ان سب کی اگرچہ بالکل ممتنع اہمیت ہے تاہم یہ بھی کم و بیش قطعی طور پر بصارت اور اُس کے میدانوں کے ساتھ ملزوم ہوتے ہیں اور اُن کی تجربے کے باقاعدہ ترکیب میں اضافہ کرتے ہیں۔ پھر یہ سب کے سب اسی ترکیبی فعلیت کی وجہ سے ایک موزوں کل میں شلک ہو جاتے ہیں جن کی عدم موجودگی میں خود احوال شعوری کا خاتمہ ہو جاتا ہے +

اور لزوم کا یہ ملتف کل جو ایک طبعی اور عزیز ترکیبی فعلیت کا نتیجہ ہوتا ہے، احضاری اور اتحصاری دونوں عناصر کو شامل ہوتا ہے خود بصری ارتسام احضاری ہیجانا کی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے بعد ایک اور ترکیب ہوتی ہے جس میں القاشدہ اتحصاری عناصر شامل ہوتے ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے، کہ اصلی اعضائی ہیجاناں، اور وہ احساسات، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، گویا مرکز ہیں جن کے ارد گرد استحضاری عناصر جمع ہو کر اور زیادہ ملتف ترکیبی آلات کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہئے کہ احوال شعور جیسے کہ وہ ہمارے علم میں آتے ہیں، بہت زیادہ ملتف ہوتے ہیں۔ ان میں مرکزی اور ذیلی اجزاء اور اعضائی اور استحضاری عناصر ہوتے ہیں۔ ہم تخلیل سے شعور کے کثیر الادوان، لیکن موزوں و متناسب، مشجر کے بعض دھاگوں کو نکال سکتے ہیں، لیکن یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ مشجر خود بہت پیچیدہ ساخت کی حیرت انگیز ترکیبی وحدت ہے۔

باب دوم

حیوانات کا احساسی تجربہ

احساسی تجربہ جو احساسی مفدمات و معطیات کا نتیجہ ہوتا ہے، ہماری حیات نفسی کی بھی بنیاد ہے۔ گزشتہ ابواب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں شکل ہی سے کوئی بات ایسی لکھی گئی، جو اصولاً ان ریئرہ دار جانوروں، یا مخصوص اعلیٰ درجہ کے ریئرہ دار جانوروں پر قابل اطلاق نہ ہو، جن تک توجہ کو محدود رکھنا اس کتاب میں مناسب سمجھا گیا ہے۔ لیکن جب ہم ان حدود سے تجاوز کرتے ہیں، یعنی جب ہم کیڑوں کی نفسیات کی تشریح کی کوشش کرتے ہیں، تو بڑی بڑی مشکلات رونما ہوتی ہیں جن کی نوعیت کو واضح کرنے سے حیوانیاتی میدان تحقیق کی تحدید کی وجہ ظاہر ہو جائیگی۔

تمام گزشتہ تحقیق سے واضح ہوا ہو گا کہ ہمارے تجربے میں لصری ارتقاعات ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ہمارے تمام عملی تجربے کی تاویل لصری الفاظ ہی میں ہوتی ہے۔ ریئرہ دار جانوروں کی انکھوں کے شکلیں کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اس میں ایک چھوٹا سا مرکزی رقبہ کثیر ترین نزاکت کا ہے۔ اب جس چیز کی تصویر یا اس تصور کا کوئی حصہ، اس رقبہ میں واقع ہے، وہ ہمارے لئے مرکزی ہے، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دیگر ریئرہ دار جانوروں کے لئے

بھی سرکزی ہی ہوتا ہے۔ دیگر ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں بھی توفیق کا ایک آلہ ہوتا ہے، بعینہ جس طرح ہماری آنکھوں میں ہوتا ہے۔ پھر بعض ریڑھ دار جانور، لیکن صرف بعض، دیکھنے میں ہماری طرح دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال کرتے ہیں۔ جن ریڑھ دار جانوروں پر ہم بحث کر رہے ہیں ان سب میں اللہ بعض میں ایسے عضلات ہوتے ہیں جن کی مدد سے آنکھ اپنے خانہ میں مختلف درجے کی نزاکت کے ساتھ حرکت کر سکتی ہے۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ بصارت کے لزومات اور بصری میدان میں حرکات، اور ان حرکی احساسات کے لزومات جو آنکھ کی اپنے خانہ میں حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، دونوں کے متعلق جو کچھ ہم نے معلوم کیا ہے وہ اور ریڑھ دار جانوروں کے لئے بھی ویسا ہی صحیح ہے، جیسا کہ ان انوں کے لئے۔ لیکن جب ہم کیڑوں، مثلاً شہد کی مکھی، پر تحقیقات کرنا شروع کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں دو طرح کی آنکھیں ہوتی ہیں۔ اول چھوٹے اور سادہ Ocelli، اور دوم دو بڑی کثیر الوجہیات آنکھیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں بھی توفیق کا آلہ نہیں ہوتا، اور یہ دونوں اپنے خانوں میں حرکت کرتی ہیں۔ Ocelli کا کام غالباً صرف یہ ہے کہ اس کیڑے کو روشنی کی چمک، مثلاً اپنے گھر کے سوراخ کی طرف لے جائیں۔ اس کے برخلاف کثیر الوجہیات آنکھوں میں دیکھنے کا طریقہ اس طریقہ سے بالکل مختلف ہے، جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے۔ شہد کی مکھی کے بصری تجربہ میں حرکی احساسات، جو عمل بصارت کے لئے مخصوص ہیں، شریک نہیں ہوتے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حرکی احساسات شکے کے احساسات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، مثلاً ہم کو ہمارے بصری تجربے کی مخصوص صورت کو پیدا کرتے ہیں لیکن کیا اس سے یہ منطقی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ شہد کی مکھی کا بصری تجربہ ہمارے بصری تجربہ سے اس قدر مختلف ہوگا، کہ ہمارا معقول ترین

لطیف شخصیت بھی ہماری حیالت اور ہماری لاعلمی کا نہایت دیانت دارانہ اعتراف
 ہے۔ ان کے علمی اور سعی آلات کے متعلق ہماری معلومات اس قدر ضعیف ہیں کہ
 ان کے علمی و سعی تجربات کے متعلق بہت معلومات حاصل نہیں ہو سکتیں
 پھر ہم کو شہد کی مکھی کے لمبی اور پیچر محاسنی احساسات کے متعلق کیا واقفیت ہو سکتی
 ہے؟ اور اسی طرح اس مازک آلہ کے حرکی احساسات کس طرح ہمارے علم
 میں آسکتے ہیں؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ محاسنی حواس کے معطیات
 اور محاسنی حرکی احساسات کے ترکیبی لزوم ہمارے لئے کتاب مخنوم ہو جاتے
 ہیں۔ ہم میں جوارح کے حرکی احساسات زیادہ تر نتیجہ ہوتے ہیں مفاصل کی
 اپنے قانون میں حرکت کا۔ ایک حد تک احساسات جلد کی نرم اور نازک
 کشیدگیوں سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شہد کی مکھی میں جلد ایک غول نما زره
 ہے، جو مفاسل پر غائب ہوتی ہے۔ اس میں جوارح کے عضلات نلکی کے
 شکل کی زره کے اندر ہوتے ہیں۔ اس کے مفاسل بھی ہمارے مفاسل
 سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں۔ ہم میں جھلی کی بھول بھلیاں اور نصف
 دائری نالیاں ان احساسات کو پیدا کرتی ہیں، جو سر اور بالعموم تمام جسم
 کی حرکات کی سمت اور مقدار کے تغیرات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ہم شہد کی مکھیوں
 میں اس قسم کا کوئی آلہ موجود نہیں پاتے۔ اب اگر شہد کی مکھیوں کا لمبی میدان
 ہمارے لمبی میدان سے ٹھوڑا سا مختلف ہے، اور ان کے بصری میدان
 اور ہمارے بصری میدان میں بعد الشرقین ہے، اور محاسنی میدان بالکل غائب ہے،
 اور یہی میدان ان کے تجربہ کا شاید جزو غالب ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں
 نکال سکتے، کہ اس کیڑے کے احساسی تجربے کی نوعیت ایک راز ہے، جس کو
 وہ اپنے آپ تک رکھتی ہے، خواہ وہ اتنی بڑی فلسفی ہی کیوں نہ ہو، کہ بزعم
 خود کس کو معلوم کر لے؟ اب اگر احساسی تجربہ ہی نفسی زندگی کی بنیاد ہے، اور
 اسی پر اعلیٰ نفسی قوارح کی عمارت کھڑی ہوتی ہے، تو شہد کی مکھی کے اعلیٰ قوارح

کی اس عمارت کے متعلق ہمارے خیالات کس حد تک صحیح ہو سکتے ہیں، درحقیقت ہم اس کی بنیاد ہی کی طرف سے جاہل مطلق ہیں، اس لئے میں کہتا ہوں کہ ہم کو بے ریڑہ جانوروں کی عادات اور غریبتوں کے خارجی مطالعہ میں مستی نہ کرنی چاہیے، اور نہ اس مطالعہ میں محنت میں لہی کرنا چاہیے، لیکن اس کے ساتھ یہ دعویٰ بھی نہ کرنا چاہیے کہ ہم کو ان کی نفسیات کے متعلق بہترین تمہیات کے علاوہ کچھ اور معلوم ہے۔

اب ہم پھر ریڑہ دار جانوروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ میرے نزدیک ان، یا کم از کم ان میں سے جو اعلیٰ انتظام رکھتے ہیں، ان کے متعلق ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ ان کا احساسی تجربہ اور مہیلا احساسی تجربہ متحد الہامیت ہے، یعنی یہ کہ ان کے اور ہمارے اعلیٰ قواؤں ایک ہی جیسے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس احساسی تجربے کی تفصیل میں ہم دونوں میں اختلافات ہوتے ہیں، اور یہ اختلافات ہم بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کون قبضہ کر سکتا ہے کہ کتنے اور بہرین میں شمسی میدان ہمارے شمسی میدان کے مقابلے میں بہت زیادہ اعلیٰ اہلیت رکھتا ہے۔ میں نے ابھی حال ہی میں ایک کتے پر یہ دکھانے کے لئے تجربے کئے ہیں، کہ وہ اپنی قوت شامہ سے عملاً کس طرح استفادہ کرتا ہے۔ ایک پہاڑی کے دھلوں پر مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے جھڈ میں اوپر کی چٹانوں کے چوٹے کے پتھر کو کافی مقدار میں جمع ہو گئے ہیں۔ ان ہی پتھروں میں میں پتھر پھینکتا تھا، اور اس کتے کو اس کی تلاش کے لئے روانہ کرتا تھا جس مقام پر میرا پھینکا ہوا پتھر گرتا تھا وہ کچھ اس طرح واقع ہوا تھا کہ وہ کتا اس پتھر کو گرتے ہوئے نہ دیکھ سکتا تھا۔ اب احتیاط میں یہ کرنا تھا کہ پتھر کو پھینکنے سے قبل اس پر کوئی نشان بنا دیتا تھا۔ پہلے تو وہ کتا نہایت غور سے اس کی سمت کو دیکھتا تھا، اور پھر اس کے پیچھے بھاگتا تھا۔ اس کے بعد وہ صرف قوت شامہ پر اعتماد کرتا تھا، اگرچہ میرا خیال ہے، کہ پتھر کے گرنے کی آواز سے بھی وہ فاصلہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اب وہ ہر طرف چکر لگانا شروع کرتا ہے، اور زمین کو برابر سونگھتا جاتا ہے، لیکن اس کی تمام کوششیں باقاعدہ ہیں، کیونکہ وہ اکثر ایک ہی قطعہ زمین کو دوبارہ سونگھتا ہے۔

قطع کرتا ہے جب اس نشان زدہ پتھر کو صرف میرے ہاتھ لگتے تھے، تو اس کی
 بو اس وقت آتی تھی، جب وہ اس سے تقریباً ایک فٹ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔
 لیکن جب وہ ایک دفعہ اس کو اپنے منہ میں پکڑ لیتا ہے، اور میں اس کو دوبارہ
 پھینکتا ہوں، تو وہ اس کو بلدی ہی پالیتا ہے، اور تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر اس
 کی بوسونگھ لیتا ہے۔ اسی قدر فاصلے سے وہ اس کی سمت کو بھی معلوم کر لیتا ہے،
 کیونکہ وہ پھرتی سے اس کی طرف رخ کر کے اس پر چھپتا ہے۔ ایک دفعہ تو
 میں نے اس کو ایک نشان زدہ پتھر کے پیچھے بار بار دوڑایا، اور وہ ہمیشہ اس کو
 اٹھا کر لایا۔ اس طرح دن دھاڑے بس سنٹ میں تیرہ دفعہ اس پتھر کو لے آیا،
 چاندنی رات میں اسی عرصہ میں گیارہ دفعہ۔ چاندنی رات میں پہاڑی کا وہ معلوم
 اندھیرے میں ہوتا تھا۔ وہ کتا قوت شامہ پر اس قدر تکیہ کرتا تھا، کہ میں یہ نہ
 کر سکا کہ وہ اس پتھر کو محض دیکھ کر اٹھا لائے۔ چنانچہ جب میں اپنی چھتری سے
 کسی پتھر کو لڑھکاتا، اور وہ اس کو گرتے ہوئے دیکھ بھی لیتا، تو وہ تمام زمین کو
 سونگھتا پھرتا، اور پتھر کی تلاش میں کامیاب نہ ہوتا۔ لیکن اگر میں اپنی چھتری سے
 کسی پتھر کو اس طرح لڑھکاتا، کہ وہ اس کا تعاقب کر سکے تب وہ اس کو دیکھ کر اٹھا
 لاتا، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اکثر حیوانات میں شمی الاصل احساسی سمیٹات
 احساسی تجربہ کی تنظیم میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں، کہ انسان میں نہیں
 رکھتے۔

بعض حیوانات، مثلاً خرگوش، کی آنکھیں اس طرح واقع ہوتی ہیں، کہ
 وہ دونوں الگ الگ کسی چیز کو دیکھ نہیں سکتیں۔ اس قسم کے حیوانات ایک آنکھ
 کے حساس ترین قصبہ، یعنی زرد نقطہ، پر جو تصویر پرترسم ہوتی ہے، اس سے
 مرکزی ارتقام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری آنکھ کے
 اسی قصبہ پر جو تصویر پڑتی ہے، وہ اس کے شعور کے حاشیہ میں ہوتی ہے۔
 ظاہر ہے، کہ فاصلے کے اور اک میں دونوں آنکھوں کا استعمال ان حیوانات

میں غائب ہوتا ہے۔ اور اس لئے وہ فاصلے کو شکبے کے پھیانات اور ایک ہی آنکھ کی توفیقی حرکی پھیانات کے لزوم سے معلوم کرتے ہیں یعنی اسی طرح وہ شخص بصری فاصلے کا ادراک کرتا ہے جس کی ایک آنکھ ضالیع ہو چکی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشیاء کی اضافی جسامت، ان کے نقشے کی وضاحت، اور اسی قسم کے اور استحضاری اجزاء اس کی مدد کرتے ہیں۔ حیوانات میں اس سے استفادہ کی قابلیت نہیں ہوتی۔ یہ بھی یقینی ہے کہ فاصلے کے ادراک کے لئے دونوں آنکھوں کا استعمال لازمی نہیں ہوتا، کیونکہ مرغی کا چوزہ ایک چھوٹی سی چیز پر بھی نہایت صحت کے ساتھ ٹھونک مارتا ہے، حالانکہ وہ اپنی دونوں آنکھوں کو بوقت واحد استعمال نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ استعمال مفید بہت ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک گرگٹ کو اپنی نگلی پر بٹھا کر کسی کھٹی کے اتنے قریب لے جائیں، کہ وہ اپنی لمبی اور لچک دار زبان سے اس کا شکار کر سکے، تو وہ کبھی حملہ نہیں کرتی، تاوقتیکہ اس کی دونوں آنکھیں اس کھٹی پر مجتمع نہیں ہو جائیں۔ اب اس کی زبان پھرتی سے نکلتی ہے، اور اس کھٹی کو لیتی ہوئی منہ میں ڈال ہو جاتی ہے۔ اس تمام عمل میں احساسی معطیات کا لزوم، اور عضلی فعل کے لئے حرکی پھیانات کا تعلق، حیرت انگیز ہوتا ہے۔

حیوانات کی چہرے بھی عجیب اور حیرت انگیز چیز ہے۔ کبوتر بازوں کے کبوتر جب صبح کے وقت اڑتے ہیں، تو عجیب تماشہ ہوتا ہے، فضا میں ان کا قلا بازیاں کھانا، یکدم سمت کو بدلنا، کبھی تیزی کے ساتھ اپنے مکان سے گرد چکر کاٹنا، آمد کبھی دور نکل جانا، مالک کی سیٹی کی آواز سن کر فوراً پلٹنا، یہ تمام تماشے اس قدر تعجب خیز ہوتے ہیں، کہ آدمی گھنٹوں بیٹھا دیکھا کرے جب میں کیپ ٹاؤن میں تھا، تو میں نے ایک بحری پرندہ کو دیکھا، کہ وہ دوسرے بحری پرندے کا تعاقب کر رہا تھا، جس کے منہ میں مچھلی تھی۔ جب یہ دوسرا پرندہ بالکل زچ ہو گیا، تو اس نے مچھلی کو چھوڑ دیا۔ اب تعاقب کرنے والے پرندے نے اپنے پرسپیٹ کر اپنے آپ کو نیچے گرایا اور ابھی وہ مچھلی فضا ہی میں تھی، کہ اس کو جالیا، اور منہ میں دبا کر تیزی سے اڑتا ہوا غائب ہو گیا۔ ایک امریکی سیاح

منسرجے لنگا ستر نے امونلکین نیچرلسٹ کے تاریخ ۱۸۸۵ء کے پریس میں
یہ سین بیان کیا ہے :-

”ایک ماہی خود باز نے ایک مچھلی پر چھٹپا مارا اور اس کو پنجوں میں پکڑ کر وہاں
ملند ہو گیا، اور اپنے گھر کی راہ لی۔ راستہ میں اس کو ایک اور پرندہ ملا۔ یہ ایک
سپاہہ جانور تھا جس میں پرندوں کے سوا اور کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ یہ اوپر سو
پنچے کی طرف گرا اور اس باز کا مقابلہ کرنے لگا۔ اس باز نے اس مچھلی کو چھوٹا دیا اور
خون زدہ ہو کر ایک ایسی چیخ ماری جس کو سن کر پرندہ پر حرم آتا تھا۔ اس باز کو
چوٹ نہ لگی تھی، لہذا وہ پھر فی سے اڑتا ہوا اس کی طرف روانہ ہو گیا۔ اس غاصب
پرندے نے اس مچھلی کو سمندر تک پہنچنے سے قبل ہی فضا میں جالیا۔ اس کے
بعد اس نے نہایت نفاس کے ساتھ ایک لہری اور پروں کو اکڑا کر اپنے شکار
سمیت فضا میں نصف میل ملند ہو گیا۔ یہاں پہنچ کر اس نے سر کو ہلکا کر اس
مچھلی میں سے ایک نقد لیا، اور اس کی پنجوں سے چھوڑ دیا۔ جب یہ نقد طق سے
اڑ گیا تو اس نے اپنے پروں کو سمیٹ کر اپنے آپ کو اس مچھلی کے پیچھے گرایا،
اور پھر اس کو فضا ہی میں پکڑ لیا، اور اونچا اڑنے لگا۔ اس کے بعد اس نے اسی
عمل کو دہرایا، اور یہاں تک کہ پوری مچھلی اس کے پیٹ میں پہنچ گئی۔“

اڑنے میں پرندوں کی ہر حرکت ہماری حرکات کا ایک عمدہ
نمونہ ہوتی ہے۔ موسم گرما میں شام کے وقت کبھی ابابیلوں کو اڑتے ہوئے
دیکھو۔ سینکڑوں کیڑے جو ہم کو نظر نہیں آتے، حالت پرواز ہی میں ان کا نقد جیتے جاتے
ہیں، اور عجوبہ یہ ہے کہ ان کو پکڑنے کے لئے یہ انہی پرواز کو سست نہیں کرتیں۔
چڑیا خانوں میں اسی قسم کے نظارے اکثر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ابھی تھوڑے
دن ہوتے ہیں کہ میں نے ایک عجیب نظارہ دیکھا۔ ایک شخص اپنے سنے کو
ساتھ لئے جا رہا تھا۔ جب میدان میں پہنچا تو اس نے جیب سے ایک گیند

لکال کر پوری طاقت سے زمین پر پھینکی اور کتے کو اس کا تعاقب کرنے کا اشارہ کیا۔ ابھی وہ گیند پوری طرح رواں ہی تھی، کہ اس کتے نے اس کو جالیا، اور ہنسنے میں پھولیا۔ مجھے اس تماشا میں زیادہ لطف اس وجہ سے آیا کہ میں خود ایک کتے کو یہی کرتب سکھار رہا تھا، اور معلوم تھا، کہ یہ جہارت ایک یا دو دن میں پیدا نہیں ہو جاتی۔ اب ہنگلی جانوروں کی طبعی جہارت ہو، یا یا لتو جانوروں کی وہ جہارت، جو انسانی رہنمائی کا نتیجہ، اور انسانی خدمت کے لئے بھرتی ہے، دونوں صورتوں میں اگر ہم کو تعجب ہیں، تو ہم شوق کی نگاہ ضرور ڈالتے ہیں۔ اور چونکہ یہ جہارت بلاشبہ احساسی تجربہ پر مبنی ہے، لہذا اس کے نفسیاتی پہلوؤں پر غور کرنا بہتر ہوگا۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے، کہ جیسا کہ اگلے دو بابوں میں بالوضاحت بیان کیا جائیگا، اگرچہ جہارت ایک عضوی آلہ کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے، جو مورفی ہوتا ہے، اور اگرچہ تمام اہم فعلیتوں کا صدور ایک حلقی خود کار آلہ کی بناء پر مبنی ہوتا ہے، تاہم اس کی تکمیل فردی اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے، کہ یہ فردی اکتساب ایک خود کار مشین کی سہولت عمل کے ہم معنی نہیں، بلکہ یہ اس سے مختلف اور اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ ایک نئی میٹل کچھ دیر چل لینے کے بعد بہتر چلتی ہے، لیکن ایک حیوانی جہارت کی تکمیل میں صرف یہی نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زیادہ جوش اور بھی ہوتا ہے جس شخص کو میرے اس بیان میں شبہ ہو، اور جو حیوانی فعلیت کو کال اور مکمل طور پر خود کار مشین سمجھنے کی طرف مائل ہو، اس کو چاہئے کہ وہ ایک کتے کو متحرک گیند کو پکڑنا سکھا دے۔ اگر میں غلطی نہیں کرتا تو اس معلوم ہو جائیگا کہ مشق و تمرین سے جہارت کی فردی اکتساب میں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک خود کار آلہ کی سہولت عمل میں اضافہ ہو جائے، بلکہ اس حرکتی آلہ کے مضبوطی کی ایک نازک طاقت بھی شامل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک کال مکمل طور پر خود کار مشین کہتے ہیں، تو ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ خود کار مشین ایک ایسی چیز ہے، جو تجربے سے

فائدہ اٹھاتی ہے۔ یہاں یہ پوری طرح ذہین نشیں کر لینا چاہئے، کہ خود کار مشین اور خود کار دونوں الفاظ دو مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں خود کار مشین کی تعریف اس طرح کی جائیگی، کہ یہ از خود حرکت کرنے والی مشین ہے، اور خود کار وہ چیز ہے، جس میں خود اپنے آپ کو حرکت دینے کی طاقت ہو۔ اب اگر ہم خود تحریک پر زور دیں تو اس لفظ کے ایک مخصوص معنی ہو جاتے ہیں۔ ان معنوں میں میں اپنے آپ اور حیوانات کو خود کار مشینیں نہیں کہتا۔ ان دونوں مختلف معنوں میں سے کسی ایک کا فیصلہ کرنا میرا کام نہیں۔ لیکن میں اس کتاب میں خود کار مشین، اور خود کار دونوں کے معنوں میں مشین کا ماسیکسٹاں "ع" شامل سمجھونگا۔ چنانچہ اگلے باب میں میں ایک نو زائیدہ مرغی کے چوزے کو ایک شخصی سی، خود کار مشین کہوں گا۔ اس سے میری مراد یہ ہوگی، کہ یہ ایک عضوی آلہ کی وجہ سے بعض ہیجانات کا اسی طرح جواب دیتا ہے، جیسے کہ ایک صحیح الصناعت اور دقیق الاختراع مشین دیتی ہے۔ "خود کاریت" کو میں اختیار کی ضد کے طور پر استعمال کروں گا۔ ہو سکتا ہے، کہ شعور ایک قسمی فعل کے ساتھ موجود ہو، لیکن اختیاری فعل میں یہ برہنہائی کرتا ہے۔ میرا خیال ہے، کہ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک جہازنی فعل کی تکمیل شعور کی رہنمائی میں اور اس کے حکم کے مطابق ہوتی ہے۔

تکمیل ہمارے لئے دو شرائط ضروری ہیں: (۱) احساسی معطیات کا نازک لزوم اور (۲) حرکی ہیجانات، یا عضلی انضاط کا تطابق۔ اس تطابق کی نزاکت احساسی معطیات کے لزوم کی اسی طرح کی نزاکت پر موقوف ہوتی ہے۔ اس قسم کے تطابق کی مثالیں ہم کو فنون انسانی، مثلاً نقاشی، سنگ تراشی

تار نوازی وغیرہ میں ملتی ہیں۔ پھر یہ تطابقات صرف انگیوں کے نازک عضلات ہی میں نہیں ہوتے، بلکہ ان عضلات میں بھی ہوتے ہیں جن کو ہم دھڑکے بڑے بڑے اور سوٹے سوٹے عضلات کہتے ہیں۔ کرکٹ کھیلنے والے بالیٹل چلاولے اور ورکشس کرنے والے مچھلی کے نیکاری، تیر انداز، اور بندوق کے دھتی، ان سب کی حرکات میں کثیر التعداد اور مختلف المقام عضلات کے تطابق کے وجہ صحت کی مثالیں ملتی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر بندوقچی کو لیتے ہیں۔ اگر بدن ایک ہزار گز کے فاصلے پر ہو تو بندوق کی جہری کے پانچ سے بھی کم گئے انحراف سے گولی بدن سے چھ اچھ ہٹ کر پڑتی ہے۔ فرض کرو کہ بندوقچی زمین پر اوندھا پڑا ہے، اپنی زمین پر ٹکی ہے، اور بندوق کو بیچ میں سے پھڑپھڑا لیا ہے۔ اگر بندوق کی جہری پانچ دائیں یا بائیں طرف کو ہتی ہے، تو ہاتھ میں اس سے آدھا، یعنی پانچ کا انحراف ہوتا ہے۔ لیکن ہاتھ بازو کے محور کے گرد حرکت کرتا ہے، اور یہ ایک سیرم کے خاتمہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ سیرم اگلے بازو یعنی کہنی سے کلائی تک، کے حصے پر متسل ہوتا ہے۔ اب یہ حرکت زیادہ تر ان عضلات کی وجہ سے ہوتی ہے جو کندے کا رد گرد واقع ہیں۔ ان عضلات کی نسبت خفیف حرکت سے ہاتھ اور کلائی کی نسبت بڑی حرکت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا یہ کہنا سبالغہ ہو گا، کہ ایک ماہر نشان باز اپنے عضلات کو اگر پانچ نہیں تو بیس اچھ تک تو ضرور منضبط کر سکتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ اس قدر نازک حرکی تطابق پیدا کر سکتا ہے۔ یہ حال تو ان عضلات کا ہے، جن میں عام خیال کے مطابق اس قدر نازک تطابق پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ پھر تطابق کی صحت ہی تعجب خیز نہیں۔ کس سے بھی زیادہ تعجب خیز وہ صحت ہے جس سے یہ بعض حالتوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ایک تلوار سے کی مثال لو، کہ وہ اپنے حریف کے مقابلے میں کھڑا ہے، حریف اس پر تار توڑ دار کرتا ہے، اور یہ ہر مرتبہ اس کا دار خالی دیتا ہے، لیکن اس میں اس کی کامیابی

صرف اس بات پر موقوف ہوتی ہے، کہ وہ اپنے حریف کے وار کے انداز کو دیکھ کر اپنے آپ کو فوراً اس کے روکنے کا جواب دینے کے لئے تیار کرے اور تیاری بازو وغیرہ کے عضلات کے تطابق و انضباط کا دوسرا نام ہے یعنی یہی حال کرکٹ کھیلنے والے کا ہے۔ یہ کھڑا کھیل رہا ہے۔ گیند کرنے والا گیند کرتا ہے، اور یہ اس گیند کے انداز کے مطابق اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ اس تیاری کے لئے اس کو وقت کتنا ملتا ہے، ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم، یعنی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلنے اور اس گیند کے اس کے ہیٹ تک پہنچنے کے مہربان کا وقفہ۔ اس وقفہ میں وہ اپنے عضلات وغیرہ میں تطابق و انضباط کر لیتا ہے۔ حیوانات میں یعنی حال اس کے لئے ہے، جو ایک گیند کو بحالت حرکت چاہتا ہے۔

تلوار سے مار کرٹ کھیلنے والے کی حالت سے مکمل جہارت کی ایک خصوصیت اور واضح ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ گزشتہ تجربے کی وجہ سے اس فعل کے ابتدائی مراحل التفائی بن جاتے ہیں، جس کے اثرات کا مقابلہ جہارت سے کرتا ہے، اور حیوانی فعل جزو قبل از وقت صادر ہو جاتا ہے۔ جو نہی گیند کرنے والے کے ہاتھ سے گیند نکلتی ہے، کھیلنے والا اس کو ایک خاص طریقے سے مارنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ لیکن اب بھی، وہ چونکا رہتا ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے، کہ گیند اس تک پہنچتے پہنچتے کوئی اور صورت اختیار کرے، اور اس طرح اس کو فوراً ایک نیا اور مخصوص تطابق پیدا کرنا ضروری ہو جائے۔ اسی طرح ایک تلوار یا اپنے حریف کی پہلی حرکت ہی سے تاراجاتا ہے، کہ اس کے بعد کسی قسم کی حرکت ہونے والی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے تلوار چلانے کا نیا طریقہ ایجاد کیا، وہ بہت ہی خطرناک حریف ہوتا ہے، کیونکہ اس کی کسی حرکت سے بعد کی حرکت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے اس کے وار کا جواب دینے کے لئے پہلے سے تیاری نہیں ہو سکتی۔ یعنی یہی صورت حیوانات میں ہوتی ہے۔ جب دو کتے، یا دو مرغے لڑتے ہیں، تب بھی یعنی یہی نقشہ نظر آتا ہے۔

اب میرے نزدیک تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کی رہنمائی میں ہات کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی تطابق کے نقد نتائج شعور میں نہیں آجاتے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ حرکی ہجانات (جو اکثر کثیر التعداد ہوتے ہیں) کا تطابق اس قدر نازک ہوتا ہے، یہ تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، کہ شعور کو صرف نقد نتائج کی اطلاع ہوتی ہے، نہ کہ تفصیل کی، تفصیل کی اگر اطلاع ہوتی ہے، تو بہت شاذ و نادر کی مثال ہو، اور اس سے دریافت کرو، کہ نشانہ کمرے وقت وہ کن عضلات کو منضبط کرتا ہے۔ مجھے تو شبہ ہی ہے، کہ کوئی نشانہ باز، خاص طور پر تجربہ، یا مشاہدہ کئے بغیر اس سوال کا صحیح جواب دیگا۔ اس کو خود معلوم نہیں، کہ یہ عضلاتی انضباط کلائی میں ہوتا ہے، اگلے بازو میں، یا پچھلے بازو میں، یا کندھے میں، حالانکہ وہ اس عضلاتی انضباط کے نقد نتائج کو شعور یا ناسخت شعور استعمال کرتا ہے۔ اغلب یہ ہے، کہ اس کو کبھی خیال نہ آئیگا، کہ یہ انضباط کندھے کے عضلات میں ہوتا ہے، اگر وہ غفلت مند ہے، اور صرف وہی کچھ بیان کرتا ہے، جس کا اس کو تجربہ ہوا ہے، تو وہ یقیناً یہ جواب دیگا کہ مجھے کو بندوبست کی سمت پر بعض اثرات کا علم ہوتا ہے۔ اس تمام عمل کی تفصیل میرے علم میں نہیں آتی، لیکن اگرچہ علمی تجربہ میں ہم کو ان تفصیلات کا علم نہیں ہوتا، تاہم یہی تفصیل نقد مجموعی نتائج کے عام انضباط میں صحت پیدا کرتی ہیں یہ کام نفسیات کا بچہ کہ اس ظاہری استبعاد کی تشریح و توجیہ کرے۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ یہ ایک بڑی رحمت ہے، کہ اس کو تمام تفصیلات سے واسطہ نہیں پڑتا۔ جب کوئی شخص سیدھا کھڑا ہوتا ہے، تو اس کو اس حالت میں قائم رکھنے کے لئے کس قدر عضلات کام کرتے ہیں؟ مجھے اعتراف ہے، کہ میں اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مجھے اس میں بھی شبہ ہے، کہ روئے زمین کا کوئی امر عضویات ان عضلات میں سے سو اہم عضلات کی فعلیت کی اضافی شدت کا صحیح صحیح اندازہ پیش کر سکیگا۔ پھر جب کوئی شخص سیدھا کھڑا رہنے کی بجائے سے پلتا ہے، اور دوڑتا ہے، یا کرکٹ کھیلنے میں ہٹا رہا ہے، تو بعضی فعلیتوں کا جو سلسلہ اس میں

شامل ہوتا ہے، اس کی مندرجہ شدتوں کی تحلیل ہماری قدرت سے باہر ہے۔ لیکن اس کے باوجود چلنے یا دوڑنے سے زیادہ آسان اور کم کھل ہو سکتا ہے؟ یہ ایک بہت بڑی نعمت ہے، کہ تمام باریک اور نازک تفصیل عضویاتی لطافتی کے سپرد ہوتی ہیں، اور شعور کو صرف نقد نتائج یا مجموعات لطافتات سے بحیثیت مجموعی، معاملہ پڑتا ہے، اور یہ کہ بہت سے عضویاتی پیچیدگیاں تل کر ایک واحد حرکی احساس بناتے ہیں۔

اس میں شعور جس طریقہ کا استعمال کرتا ہے، وہ طریقہ سعی و خطا ہے۔ نشانہ باز ہی کی حالت پر دوبارہ غور کرو۔ اس کی غایت یہ ہے، کہ ایسا حرکی انضباط دریافت کرے، جو اس کے بصری میدان میں بعض مخصوص اثرات کا باعث ہو، اس طرح کہ اس کی بندوبستی تھری اور ہٹ ایک خط مستقیم میں ہو جائے۔ جب وہ آزمائش، اور کامیاب انضباط کے انتخاب سے مطلوبہ نتیجہ حاصل کر لیتا ہے، تو پھر اس کو اس کی مشق کرنی پڑتی ہے، تاکہ یہ صحت سے گرتے جائے۔ حرکی انضباط کے نقد نتائج کا محسوس ہونا، اور صحت کے ساتھ محسوس ہونا، مندرجہ ذیل تجربہ سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ ایک ہٹ کے سامنے پستول لے کر کھڑے ہو جاؤ۔ ہٹ کو سجوبی دیکھو تو آنکھیں بند کر لو، پستول اٹھاؤ، اور گولی چلا دو۔ تم کو اپنی شست کی اضافی صحت پر خود تعجب ہو گا۔ لیکن ابھی گولی نشانے پر نہیں لگی، بلکہ بائیں طرف ذرا اوپر کو لگی ہے۔ ان ہی حالات میں دوبارہ گولی چلاؤ۔ تم کو معلوم ہو گا، کہ تم نے اپنی غلطی کو صحیح کر لیا ہے۔ یہ صحیح اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ حرکی انضباطات کے نقد نتائج نہایت صحت کے ساتھ شعور میں موجود نہ رہے ہوں۔ یہ امر واقعی شاید ہمارے لئے گمراہ کن ثابت ہو، کہ ہم ان حرکی انضباطات کو کبھی بیان کرنے، یا ان کی توجیہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ نفسیاتی یا عضویاتی مباحث کے لئے اس کی ضرورت ہو۔ زبان کے استعمال کی وجہ سے ہم بیان و توجیہ کی ایسی دنیا میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کہ اس خیال کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، کہ

جس چیز کا ہم ان طریقوں سے اظہار نہیں کرتے، وہ ہمارے شعور میں ہی نہیں آتی۔ اب مہارت کی خصوصیات امتیازی میں سے ایک یہ ہے کہ ہم یہ بیان نہیں کر سکتے، کہ یہ حرکی انضباطات کس طرح پیدا کئے جانے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے، کہ مہارت پیدا کرنے کے لئے پانچ منٹ کی غلی مثال سے جوابات حاصل ہوتی ہے وہ پانچ گھنٹوں کی تقریر سے پیدا ہوتی ہے۔ کسی مہارتی حرکت کو صادر کرتے کے طریقہ کو بیان کرنا اتنا مفید نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کو کر کے دکھانا۔ پھر جہاں ہم اس طریقہ کو بیان کرتے بھی ہیں، وہاں ہم فی الواقع حرکی انضباطات کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ ان کے اثرات و نتائج کو بیان کرتے ہیں۔ فرض کر دو، کہ ہم ایک بچے کو بلیئر ڈکھینا سکھار رہے ہیں۔ یہاں ہم کچھ باتیں تو بیان کرتے ہیں، اور کچھ خود کر کے دکھاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ ہم بیان کرتے ہیں وہ حرکی انضباطات ہیں، بلکہ اس کے اثرات ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنی گیند کو غرا زور سے اس مقام پر ایسا مار دو کہ یہ سٹخ گیند پر کے سفید نشان پر جا کر لگے، وہ کوشش کرتا ہے، اور نا کام رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں، کہ یہ ناکامی اس بات کا نتیجہ ہے، کہ تم نے اپنی گیند کو بہت زور سے مارا، اور یہ گیند سٹخ گیند کے بیچ میں جا کر لگی۔ ہم اس سے پھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح آہستہ آہستہ سہی و خطا سے وہ اس مہارت کو حاصل کر لیتا ہے، جو ہم اس میں پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن اس تمام عمل میں اس کی توجہ حرکی انضباطات کے اثرات پر نہیں، نہ کہ خود حرکی انضباطات پر، ان حرکی انضباطات کو بحیثیت حرکی انضباطات کے بیان کرنا اس کے لئے بہت مشکل ہے۔ وہ یہاں تک خیال کر سکتا ہے، جیسے کہ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں، کہ وہ شعوری میدان میں داخل ہی نہیں ہوتے۔ لیکن اختیارات و مشاہدات سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ صرف یہی نہیں، کہ وہ غیر محسوس ہیں ہوتے، بلکہ یہ بھی کہ یہ اس قدر صحت کے ساتھ محسوس ہوتے ہیں، کہ حیرت ہوتی ہے۔ قصہ اصل میں یہ ہے، کہ وہ عاویہ شعور

کے ماشے میں ہوتے ہیں، اور صرف نفیاتی تحلیل کی غرض سے مرکز میں لائے جاتے ہیں۔

جو حرکی انقباضات ذیلی ہوتے ہیں، اور باوجود اس کے ان کے نقد نتائج غیر محسوس نہیں ہوتے، ان کی بہترین مثال گانے میں آواز نکالنے میں ملتی ہے۔ یہاں ہر قسم کا بیان اور ہر طرح کی تشریح بیکار ہو جاتی ہے۔ ہم بچے کے سامنے ایک سر نکالتے ہیں یا کچھ گانے ہیں۔ شروع میں تو اس سر کو نکالنے کی کوشش بالکل بے ربط ہوتی ہے۔ اس کی آواز کبھی اونچی ہوتی ہے، کبھی نیچی۔ کبھی بوجاری ہوتی ہے، کبھی ٹپ۔ لیکن کچھ کوششوں اور تبدیلیوں کے بعد وہ سچے اس سر کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور اگر اس کو کمیونی سے وچپی ہے، تو وہ اس پر قائم رہتا ہے۔ رفتہ رفتہ وہ خچر کی آلہ پر قابو پالیتا ہے، یہاں تک کہ بعد میں وہ مطبوعہ علامات کو دیکھ دیکھ کر صحیح صحیح اور بلا وقت حرکی انقباضات پیدا کر سکتا ہے، اور یہ انقباضات یقیناً غیر محسوس نہیں ہوتے۔ اس سے میرا مطلب یہی ہے کہ اگر وہ غیر محسوس رہیں، تو مطبوعہ علامات کو دیکھ کر گانا سیکھنے کا تمام عمل ناقابل تو حیرہ جانا ہے، بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ میں بذات خود ان کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں۔ اگر کسی دکان پر نئے گینٹوں کی ان مطبوعہ علامات کو دیکھتا ہوں، تو ان حرکی انقباضات کو نہایت وضاحت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں، جو ان کے گانے کے لئے ضروری ہیں، اگرچہ میں آواز مطلق نہیں نکالتا۔ اور اگر وہ گیت ایسا ہوتا ہے، جس کو میں گانا نہیں سکتا، تو میں حلق میں ایک تکلیف وہ احساس محسوس کرتا ہوں جس سر کو میں نکال سکتا ہوں اس کے لئے میرے پاس ایک الگ حرکی احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس نفیاتی ہے، تو شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، لیکن عضویات کے نزدیک

یہ جنم کے مختلف حصوں سے آنے والے حیوانات کی کثیر تعداد کا تقیہ ہے۔
 دیکھ کر گمانے میں ہمارت کے اکتساب میں یہ حرکی احساسات بعض ان
 بصری احساسات کے ساتھ لازم ہو جاتے ہیں، جو مطبوعہ علامات سے
 آنے والے ہیمات سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ہی حرکی احساسات کا
 ان سہمی احساسات کے ساتھ لزوم ہوتا ہے، جو آواز نکالنے کے ساتھ
 ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ تحلیل بالکل ناممکن ہے۔ جو حرکی احساسات
 تنفس، اور زبان، ہونٹوں، اور آلات دہن کے مقام کے ساتھ ساتھ
 ہوتے ہیں، ان کی جنم اور سہمی احساسات کے ساتھ نازک لزوم کی ضرورت
 ہوتی ہے، اور اس میں شبہ نہیں، کہ ان کے علاوہ مزید ماتحتی لزومات
 بھی ہوتے ہیں۔

میں نے ہمارت کے متعلق اس تفصیلی بحث صرف اس لئے
 کی ہے، کہ جو لزومات اس میں شامل ہوتے ہیں، ان میں ہم کو احساسی
 تجربے کی انتخابی ترکیب کے نازک ترین اور مکمل ترین نتائج کی مثالیں
 ملتی ہیں۔ پھر انسانی ہمارت کی اس تفصیلی بحث کی وجہ یہ ہے، کہ جس طریق
 تشریح کو ہم نے اس رسالہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق یہ ضروری
 ہے، کہ نفسیات ہمارت کا مطالعہ اس ذہن کے تعلق سے کیا جائے
 جس سے ہم کو براہ راست واقفیت ہے، تاکہ ہم معلوم کر سکیں، کہ حیوانات
 میں اس کی صورت کیا ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس میں کسی کو کلام
 نہ ہوگا، کہ کتا، اچھی، ابابیل، یا کوئی اور حیوان جس طریقہ سے مکمل ہمارت
 کا اکتساب کرتے ہیں، وہ اس طریقہ کے حامل ہے، جس سے انسان
 اس کو حاصل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے، کہ انسان اوروں کے
 بیانات اور تشریحات سے مستمع ہو سکتا ہے، اور حیوانات میں یہ قابلیت
 یقیناً غائب ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی شخص کہنے کو نہا کہ تب محض بیان کرتے
 یا تشریح کرتے سے نہیں سکا سکتا۔ حیوانات پہلے تو سمجھ کر اور دیگر جذبہ
 تاثرات کی تلقین کی اندرونی تحریکات پر توجہ کرتے ہیں، تاہنا والدین کی

رہنمائی پر، اور ثنائی اس چیز پر جس کو روایات کہتے ہیں، جس سے ہر ایک قلیل میں عادت کا تسلسل ہے۔ جو حیوانات گلے، یا غول بنا کر رہتے ہیں، وہ ایک ایسی جماعت میں پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص کام ایک خاص طریقہ سے کرتی ہے۔ اب ان روایتی طرق عمل کی تقلید کی وجہ سے وہ بھی اس خاص طریقہ سے کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل ہوتے ہیں۔ لیکن مہارت کا اکتساب، یہ کسی طرح پیدا ہو، شعور کی رہنمائی میں ان فعلیتوں کی مدد سے تکمیل کا ہم سہی ہے، جو ایک مورئی قابلیت پر سو تو فہمی ہیں۔ اس تکمیل میں احساسی معطیات کا لزوم شامل ہوتا ہے۔ ان احساسی معطیات میں ایک طرف تو بصری، سمعی، بھمی، وغیرہ قسم کے ہوتے ہیں، اور دوسری طرف حرکی قسم کے۔ پھر یہ تکمیل ان حرکی احساسات کے بغیر ناقابل توجہ رہتی ہے، جو شعوری تجربے کے میدان میں، اگرچہ صرف ذیلی صورت میں داخل ہوتے ہیں۔

مہارت اور اس کے استعمال ہی کی بدولت حیوان اپنے ماحول کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مہارت ایک نفع حاصل ہو جاتی ہے، تو اس کا استعمال احساسی تجربے کے تنوع اور تشخیص شرائط کے ماتحت تلازم کے قیام پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ فعال عمل اس زندگی کی ضروریات و اختیارات کے مطابق ہوتا ہے، جو انقلابات سے بھری پڑی ہے۔ زیادہ غفلت مند حیوانات کے لئے مناسب و موافق تلازم تجربے کی ضرورت کی وجہ سے بنتا ہے، اور اس میں کام آتا ہے۔ آئندہ ابواب میں عوارض حالات اور ماحول زندگی سے عقلی مطابقت کی ماہیت اور بحث پر تفصیلی بحث ہوگی۔ اس قسم کی تمام عقلی مطابقت احساسی تجربے کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے۔ یہ احساسی تجربہ ہر قسم کے احساسی معطیات کو کام میں لاتا ہے، اور عملی رہنمائی کی غرض سے ان میں لزوم پیدا کرتا ہے۔ اس طرح وہ حیوان اپنی حیاتی فعلیتوں کو بروکار کر سکتے ہیں، اور ایک مرکب و متنوع ماحول کی ضروریات کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل یہ بخوبی سمجھ لینا چاہئے کہ احساسی ساز و سامان کی نزاکت و وقت اور احساسی تجربہ کے ماحول کا مقابلہ کرنے کی قابلیت میں حیوانات کو، بعض حیثیتوں سے، انسان پر نمایاں تفوق حاصل ہے۔ چنانچہ بعض حیوانات میں بو کی حس اس قدر نازک ہوتی ہے کہ وہ اس سے وہ کام لیتے ہیں جس کو انسان اس خوبی سے انجام نہیں دے سکتا۔ میرے نزدیک یہ بالکل غمیرا محفل نہیں کہ ہوا میں پرندوں کی تیز پروازی نے ان میں تمام جسم کی حرکات کی سمت کی وہ وقت تیز پیدا کی ہے، جو زمین پر نسبت چلنے والوں کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتی۔ اور غالباً یہی اس مسئلہ کا ایک بہت اہم جز ہے جس میں محض اور خالص جبلت کے علاوہ اور بھی بہت کچھ شامل ہے، میری سراد پرندوں کے نقل و حرکت سے ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ حرکات کی سمت کی تیز ہم میں بہت متزلزل اور خراب ہو چکی ہے۔ پھر اس کے علاوہ ہم، جذبات و مشاعرہ لوگ اس احساسی ساز و سامان سے مستفید نہیں ہوتے، جو ہم میں موجود ہے۔ ہم اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں، جو مکانی اور اوراکات و تصورات سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ اپنے احساسی تجربے کی خلقی و ذاتی قابلیت پر۔ وحشی، جو اپنی روزمرہ زندگی میں ان خلقی قابلیتوں کو بہت استعمال کرتے ہیں، اور سیاح، جو حالات سے مجبور ہو کر ان قابلیتوں کی تربیت کرتے ہیں، دونوں میں سمت کا وہ احساس ہوتا ہے، جو بنک کے محور کے بے کار کر رکھا ہے۔ یہ محور جھلی کی بھول بھلیان، اور نصف دائری نالیوں کا استعمال نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے حیوانات یقیناً اس آلہ جس کے استعمال کی باقاعدہ تربیت کرتے ہیں۔ اس کے استعمال سے جو عناصر مہیا ہوتے ہیں، وہ احساسی تجربے کے منظم و ملزوم میدان میں اس طریقے سے داخل ہوتے ہیں کہ ہم بہت سے بہت، اس کا ایک حصہ لا سا خاکہ قائم کر سکتے ہیں۔

باب یازم

خود کاریٹ اور قسٹ

ہم اس سے قبل معلوم کر چکے ہیں، کہ سطح جسم کے تمام حصوں، آنکھ، ناک، کان، اور زبان، اور عضلات، مفاصل، اور اندرونی اعضا سے بعض اعصاب اندر کی طرف جاتے ہیں۔ ان کو درآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان کو شخاع اور داغ سے براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ اعصاب وہ راستے ہیں، جن کے ذریعہ ہيچانات عصبی مراکز تک پہنچتے ہیں۔ یہ ہيچانات ان عصبی مراکز میں کسراپی اضطرابات پیدا کرتے ہیں۔ ان اضطرابات کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ اوپر تسم کے ہيچانات، دوسرے اعصاب کے ذریعہ عضلات یا غدوؤں میں منتقل ہونے ہیں۔ ان اعصاب کو برآئندہ اعصاب کہتے ہیں۔ ان ہيچانات کی وجہ سے عضلات سکڑ جاتے ہیں، اور غدوؤں میں سے ریکشش شروع ہو جاتی ہے۔ کثیر التعداد مشاہدوں اور

Automatism and Control ۱۵

Afferent nerves ۱۶

Efferent nerves ۱۷

اخبارات کی بناء پر تعین کیا گیا ہے، کہ اعصاب میں حیوانات کے انتقال کے ساتھ شعور نہیں ہوتا، بلکہ یہ کسراتی اضطراب داغ، یا اس کے کسی حصہ میں پہنچتا ہے۔ تب مناسب حالات میں شعور پیدا ہوتا ہے۔

ساختوں کا جو مجموعہ (۱) درآئندہ عصب، معہ احساسی خاتمہ کے (۲) عصبی مرکز، اور (۳) برآئندہ عصب، معہ اس کے حرکی، یا کسی اور قسم کے خاتمہ کے پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو عصبی قوس کہتے ہیں۔ اس میں فعلیت ایک مہیج کی وجہ سے ہوتی ہے، جو درآئندہ عصب کے احساسی سر پہ عمل کرتا ہے۔ اس فعلیت کے حرکی، یا کسی اور قسم کے نتیجہ کو جواب کہتے ہیں۔ یہ جواب ہمیشہ کم بیش منتقل ہوتا ہے، اور اس میں اکثر عضلات کا متوازن اور منظم فعل شامل ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ کثیر المتعدہ عضلات کا متوازن فعل نتیجہ اہونا چاہئے، اس بات کا کہ ان میں سے ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ حیوانات پہنچیں، جن کی شدت باقاعدہ طور پر متوجہ ہو درآئندہ حیوانات کی وجہ سے جو برآئندہ حیوانات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کا تدریج عصبی مرکز میں، اور اسی مرکز کی مدد سے، ہوتا ہے۔ اس کو تطابق کہتے ہیں بعض صورتوں میں اس تطابق کے ساتھ شعوری تصرف ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں یہ تصرف نہیں بھی ہوتا۔ اس باب میں ہم کو تطابق اور تصرف کی ماہیت اور ان کے تعلقات، ہی پر بحث کرنا ہے۔ لیکن کہاری یہ تمام بحث خاکہ کی صورت میں ہوگی۔ اس مسئلہ کا عضویاتی پہلو عمیر انقسم اور اصطلاحات سے بھرا ہوا ہے، اور بہت بڑی حد تک یہ نفسیات کی حدود

Nervous are ۱

Stimulus ۲

Response ۳

Coordination ۴

Control ۵

سے خارج، اگرچہ اس کے قریب قریب ہے۔ پھر بدقسمتی سے عضویاتی اعمال، اور احوال شعور، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، کے تعلقات اس وقت تک دھندلے، اور زیادہ تر فریاسی ہیں۔ میں صرف اس فیاس کو بیان کر سکتا ہوں، جو میرے نزدیک قتل ترین ہے، اور معلومہ واقعات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتا ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ بعضی مراکز میں ایک مورثی عصی ساخت اس تطابق کی بنا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اکثر ہیجانات کے متطابق جوابات پیدائش ہی کے وقت کافی مکمل ہوتے ہیں، یا پیدائش کے بعد بہت جلد مکمل ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ التسم کے دودھ پلانے والے جانوروں میں چوسینہ، اور لنگھنے کے بہت زیادہ تلف حرکی اعمال پیدائش ہی کے وقت اس قدر صحت کے ساتھ صادر ہوتے ہیں، کہ اس جانور کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر کے بعد اس قدر یقین کے ساتھ دوڑتا ہے، کہ حیرت ہوتی ہے۔ آدمی کا بچہ اگر چہ پیدائش کے وقت بہت زیادہ بے بس ہوتا ہے، تاہم وہ تھوڑی آنکلی کو مضبوطی سے تھام کر لمحہ دو لمحہ تک لٹکا رہ سکتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی چھینک، اور اس کی چیخ، جس سے یہ اپنے دودھ کا اعلان کرتا ہے، اور اس کے جوارح کی بے نیکی حرکات، ان سب میں کم و بیش تطابق موجود ہوتا ہے۔

بعض پرندے اس قسم کے ہوتے ہیں، جو اندھے ہی میں بہت زیادہ ترقی پا چکے ہیں، اور اس لئے کافی ترقی یافتہ جسم لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے پرندوں کی ایک مثال مرغی کا جوزہ ہے۔ ان پرندوں میں جواب کا مورثی تطابق بہت نمایاں صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگر مشین کے ذریعہ نکالے ہوئے مرغی کے ایک چوزے کو چوبیس گھنٹے تک، یا اس کے قریب، مونیہ کی ہوا سے سچایا جائے، اور اس کے بعد اس کا مشاہدہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا، کہ یہ فوراً ہی دوڑنا

شروع کر دیتا ہے، اور انڈے کی سفیدی کے ٹکڑوں پر کافی، نہ مکمل صحت کے ساتھ ٹھونگ اڑتا ہے۔ اگر ایک پر بریدہ کھس اس کے سامنے رکھی جاتی ہے، تو وہ چوزہ اس کا تعاقب کرتا ہے، اور اس پر ٹھونگ اڑتا ہے۔ چھٹی یا ساتویں کوشش میں وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، اور نگل جاتا ہے۔ اگر اس چوزے کے سامنے ایک تھپتھپے برتن میں پانی رکھا جاتا ہے، تو اس کی طرف شاید ملفت ہی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ پانی میں کسی چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، تو اپنے مخصوص طریقے سے چوپچ اپنی کر کے پانی پینا شروع کر دیتا ہے۔ چوپچ میں پانی کا بیج ایک منطاباتی جواب کا باعث ہوتا ہے، جس میں بہت سے عضلات کام کرتے ہیں۔ اب اس فعل، اور اسی قسم کے اور افعال، کے پھلے حدود کے وقت چوزہ ایک چھوٹی سی خود کار مشین معلوم ہو گا۔ اگرچہ اس کو ذمی شعور خود کار مشین کہنا بہتر اور مناسب تر ہو گا، کیونکہ زیر بحث فیلیٹ کے حدود کے ساتھ شعور موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ ان معنوں میں خود کار مشین ہی رہتا ہے، کہ اس فیلیٹ کو محض اپنی جاندار عضوی ساخت کی وجہ سے کرتا ہے، کیونکہ وہ ایک نہایت معین اور نازک چالو مشین ہے۔ اس کا فعل قسری ہوتا ہے، نہ کہ اختیاری، کیونکہ کسی ایسی فیلیٹ کو زیر تصرف لانا ممکن معلوم نہیں ہوتا، جس کی اصلی ماہیت و نوعیت کبھی تجربہ میں آئی ہو۔ کہا جاسکتا ہے، کہ اس قسم کی فیلیٹوں کا جو تجربہ اس چوزے کے آباؤ اجداد کو ہوا تھا، وہ اس چوزے کو درنہ میں ملتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ متواتر تجربہ کے قیاس کی کسی شہادت سے بھی تائید نہیں ہو گی۔ پھر یہ غیر ضروری بھی ہے، کیونکہ جس خیال کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، اس کی بناء پر واقعات کی نہایت آسانی سے تو یہ ہو سکتی ہے۔ مگر وہ صرف عضوی ساخت ہوتی ہے، جو اس حیوان کو فلسف فیلیٹوں کے کرنے کے قابل بناتی ہے۔ ان فلسف فیلیٹوں کا تعلق شروع سے کافی پیچ

ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت کے پہلے صدور کے ساتھ شعور ہوتا ہے، اور یہی تجربہ میں اولیٰ بناء ہے، اُس تصرف کی، جو بعد میں زیر بحث فعلیت میں ہوتا ہے۔

اگر ہم مرنی، یا دیگر حیوانات، کے بچوں کی اوائل عمر کی ترقی کو نگاہ میں رکھیں، تو ہم کو تصرف کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ مرنی کے چوزے شروع شروع میں ہر اُس چیز پر بلا تمیز و تفریق ٹھونگ مارتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، خود اس کا اپنا براز تو خصوصیت کے ساتھ اس کی توجہ کو کھینچتا ہے۔ لیکن یہ ان کے لئے کڑا یا بد مزہ ہوتا ہے۔ اب ہم اس چیز پر ٹھونگ مارتے سے اجتناب کرنے کے مختلف مدارج کو باسانی معلوم کر سکتے ہیں۔ آغاز اس سلسلہ کا توقف و مال سے ہوتا ہے، جو رفتہ رفتہ کامل اغاض میں بدل ہو جاتا ہے۔ مرنی کا چوزہ پہلے بڑے شوق سے بیرونی کو چوبچ میں پکڑتا ہے، لیکن فوراً اس کو شق کر ایک مضحکہ خیز طریقہ سے اپنی چوبچ زمین پر رگڑتا ہے۔ پھر وہ اس کو دیکھتا ہے، لیکن چھوٹا نہیں، اور بعد میں وہ اس کو دیکھتا ملک نہیں۔ یہ تمام واقعات اگرچہ بہت معمولی اور پیش پا افتادہ ہیں، لیکن ان سے ان فعلیتوں کا پتہ چلتا ہے، جن میں تجربہ کے زیر اثر تصرف ہوتا ہے۔ پھر بد مزہ پسندوں سے اجتناب کیا جاتا ہے، اور خوش ذائقہ چیزیں روز افزوں شوق اور رغبت کے ساتھ چوبچ میں پکڑی جاتی ہے یہ واقعہ منظر ہے، اس چیز کا، جو تصرف کی ضروری خصوصیت ہے، یعنی ان فعلیتوں کی روک تھام، جو ناگوار ہیں، اور تکلیف کے ساتھ متلازم ہیں، اور ان فعلیتوں کی شعوری تقویت، جو خوشگوار ہیں، اور تشفی بخش انتہا پیدا کرتی ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہم اُن مراکز کو، جن کا کام از خود مطابق پیدا کرتا ہے، اُن مراکز سے تمیز کر سکتے ہیں، جو تصرف کے ساتھ متعلق ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم مرکزی نظام

اعصاب کی تشکیلی ساخت پر سرسری نظر ڈالینگے۔ یہاں سب سے پہلے سنجاع ہوتا ہے، جو ریڑ کی ڈری کے اندر ہوتا ہے۔ اس کا تعلق بہت سے سنجاعی اعصاب سے ہے۔ ان اعصاب میں سے ہر ایک سنجاع میں داخل ہونے سے قبل وہ شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شاخوں میں سے ایک تو پیچھو کے درمیانی خط کے قریب ہوتی ہے، اور اس میں درکنہ ریشے ہوتے ہیں۔ دوسری یعنی اگلی شاخ براہینہ ریشوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خود سنجاع میں دائیں اور بائیں دو حصے ہوتے ہیں، جو آپس میں عصبی مادوں کے ذریعے ملے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نصف کی ضروری ساختیں یہ ہیں:۔ پہلے نازک ریشوں کا ایک اندرونی عصبی جنگل ہوتا ہے۔ ان ریشوں میں سے بعض بڑے بڑے عصبی مراکز سے ملے ہوتے ہیں۔ یہ جنگل اور عصبی خلا یا دونوں مل کر خاکستری مادہ بناتے ہیں۔ اس کو دراصل تطابق پیدا کرنے والے مراکز کا ایک مربوط سلسلہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن ابھی تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہوا، کہ یہ بڑے خلا یا اس تطابق کو پیدا کرتے ہیں، یا ان کا کام یہ ہے، کہ عصبی ریشوں کی خوراک و غذا کے انتظام کو درہم برہم نہ ہونے دیں۔ یہ نانا نیا اس خاکستری مادے کے باہر ریشوں کے طوئی حصے ہوتے ہیں، جو سنجاع میں اوپر اور نیچے کی طرف جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک جو کچھیلی طرف ہوتا ہے، مخصوص کیا جاسکتا ہے۔ اس تخصیص کی وجہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اس کو حصہ ہرنی کہتے ہیں۔ یہ حصہ اور دیگر حصے مل کر سفید مادہ بناتے ہیں مثلاً وہ پل میں، جن سے سنجاع کے دونوں حصے باہم ملتے ہیں۔

Spinal cord ۱۸

Grey matter ۱۹

Pyramidal tract ۲۰

White matter ۲۱

اوپر کی طرف جا کر یہ نخاع کھوپڑی کے قاعدہ پر پھیل جاتی ہے۔
یہ دماغ کا گویا سب سے بچلا حصہ ہے جس کو نخاع ستیصل کہتے ہیں یہاں
بھی اندرونی خاکستری مادہ بیرونی سفید مادہ سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ فرق صرف
اس قدر ہے کہ یہاں خاکستری مادہ کی جسامت بڑھی ہوئی ہے۔ حصہ
ہر ہر ہمیشہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اور دائیں طرف سے بائیں طرف اور
بائیں طرف سے دائیں طرف کو پھیلتا ہے۔ نخاع ستیصل سے ادھر اور
اس کے اور بھی نصف کرہ جات کے درمیان، بعضی مراکز کا ایک ملحقہ سلسلہ
ہوتا ہے جس میں ریشتے دار سفید مادہ کے حصے ہوتے ہیں۔ ان سب
کو ہمہ ادنیٰ دائمی مراکز کہہ سکتے ہیں۔ یہاں اور نخاع ستیصل میں وہ مراکز
ہوتے ہیں جن کو بھری عصب اور کھوپڑی کے ان اعصاب سے تعلق
ہے، جو زبان، کام و بن، کان، اور چہرے کی جلد سے آتے ہیں، اور جو
آنکھ، زبان، اور جبڑوں کے عضلات، اور خنجر، پھیپھڑے، دل اور معدے
کی طرف جاتے ہیں۔ لیکن یہ سب مل کر ان مراکز کے خاکستری مادہ سے
کا ایک بہت چھوٹا سا حصہ بناتے ہیں۔ بہت بڑا حصہ عصبی جنگل پر مشتمل
ہوتا ہے، جو جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، فعلیتوں کے تطابق سے متعلق
ہے۔ اسی کا ایک خاص حصہ نخاع کے تمام حصوں سے صعودی، یاد آئندہ
ہیمنات کو وصول کرتا ہے، اس حصے کو دور میانی عقبی حصہ کہتے ہیں
دماغ کے ان ادنیٰ حصوں کے بیچ میں ریشوں کے مجموعات پھیلے ہوئے
ہیں، جو ان ریشوں کا سلسلہ ہیں، جن کی طرف بار بار اشارہ کیا جا چکا ہے، اور
جو حصہ ہر ہر کو مرکب کرتے ہیں۔

Medula oblongata لہ

Cerebral Hemispheres لم

Lower brain centres لہ

Median posterior tract لہ

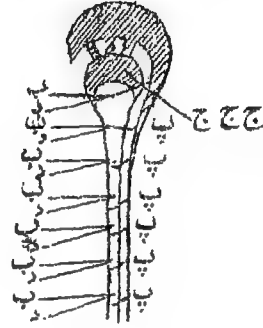
اعلیٰ ترین دماغی مراکز مخی نصف کرہ جات کہلاتے ہیں۔ زمانہ حال کے ایک بڑے زبردست ماہر عضویات کے قول کے مطابق یہ دماغ کے باقی کیندہ حصے سے بظاہر بالکل الگ ہیں۔ یہ ریشوں کے ذریعے سے ادنیٰ دماغی مراکز سے ملے ہوئے ہیں، اور ان ادنیٰ مراکز میں مچھ گوبھی شامل سمجھنا چاہئے۔ ان کا قشر خاکستری مادے پر مشتمل ہوتا ہے، جو عصبی خلا یا کے جنگل سے بنتا ہے۔ یہ قشر مذکور الصدر حصہ ہرنی سے براہ راست ملا ہوتا ہے۔ یہ اس تمام حصے میں باہر کی طرف جانے والے، یا حرکی ریشے ہوتے ہیں۔ اسی حصے کے ذریعہ مخی قشر ان مراکز سے براہ راست جاملتا ہے، جو کھوپڑی کے اس اعصاب سے متعلق ہیں جن کا وظیفہ حرکی ہے۔ پھر اسی حصے کو تمام سنخاع کے سنخاعی اعصاب سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کے متعلق ذیل کی باتوں کو خصوصیت کے ساتھ ذہن نشین کر لینا چاہئے (۱) یہ ایک حد تک باقی تمام مرکزی نظام عصبی سے الگ ہوتے ہیں، (۲) اگرچہ احساسی اعصاب اور مخی قشر میں بظاہر کوئی بلا واسطہ ربط نہیں (یہ ربط ادنیٰ دماغی مراکز کی وساطت سے ہوتا ہے، تاہم حصہ ہرنی کے ذریعہ سے مخی قشر اور کھوپڑی اور سنخاع کے اعصاب کے حرکی مراکز میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ ان واقعات کی بنا پر مندرجہ ذیل قیاس قائم کیا جاسکتا ہے:۔ سنخاع اور ادنیٰ دماغی مراکز نظامین کا آلہ ہیں۔ اس آلہ سے پیچانات مخی نصف کرہ جات کی طرف جاتے ہیں، اور یہ مخی نصف کرہ جات تصرف کا عضوی آلہ ہیں، اور یہ کہ یہ تصرف حصہ ہرنی کے ذریعہ سے براہ راست حرکی مراکز کا ہوتا ہے۔ شکل ۱۱ میں ہم نے نظام اعصاب کی جو تصویر بنائی ہے، وہ اسی عقیدہ کے مطابق ہے شکل کے اوپر

Cerebellum ۱۱

Cortex ۱۲

کے سرے پر مخی نصف کرہ جات ہیں، جو باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ ہیں، اور حصہ ہر مخی ستخاع کے باقی حصہ سے الگ ہے۔ یہ خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حصہ انسان میں نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بندریں

[ج۔ درآئندہ اعصاب۔ د۔ برآئندہ اعصاب
ج ج ج۔ ادنی دانی مرکز اور مخی نصف
کرہ جات کے درمیان تعلقات پیدا کرنے والا
حصہ ہے۔ دوسری طرف چپا وہ ریشے ہیں
جن کے ذریعہ بیجاات مخی نصف کرہ جات سے
حصہ ہر مخی کے راستے ان حرکی مراکز میں پہنچے ہیں
جو دماغ کے نیچے ستخاع میں واقع ہیں۔]



شکل ۱۱

یہ کم تر ترقی یافتہ ہوتا ہے، اور کتبہ میں اور بھی کم تر ترقی یافتہ، اور ادنیٰ درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں تو پہچان بھی نہیں پڑتا۔ احتمال اس بات کا ہے، کہ ہر صورت میں مخی نصف کرہ جات، یعنی آلات تصرف، اور آلہ تطابق کے حرکی مراکز کے درمیان کوئی نہ کوئی حرکی راستہ ہوتا ہے۔

اب ہم مختصر اس بات پر غور کریں گے، کہ مشاہدہ اس قیاس کی کہاں تک تناسل کرتا ہے۔ مینڈک مخی نصف کرہ جات کے نکال لئے جانے کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے، اور اس عمل جراحی کے بعد بہت دیر تک اس کو زندہ رکھا جاسکتا ہے۔ اس قسم کا مینڈک تمام معمولی اور ضروری حرکات کو اسی طرح خوبی کے ساتھ کرتا ہے، جس طرح کہ ایک صحیح و سالم مینڈک انجام دیتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کی قطع و برید سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ میں کوئی اہم تغیر نہیں ہوتا۔ اگر اس مینڈک کے منہ میں خوراک رکھی جاتی ہے تو وہ اس کو کھا لیتا ہے،

بلکہ اگر کوئی کبھی اس کے قریب اڑتی ہے تو اس کو پکڑ کر نگل بھی لیتا ہے۔
 اگر اس کو پیٹھ کے بل اُلٹ دیا جائے تو تھوڑی سی کشمکش کے بعد
 سیدھا ہوجاتا ہے۔ اگر اس کو پیچ کیا جائے تو رینگتا ہے، کودتا ہے اور
 نمایاں رکاوٹوں سے بچتا ہے۔ اگر اس کو پانی میں چھوڑا جائے تو یہ
 نہایت تیزی کے ساتھ، اور بہت دیر تک تیرتا ہے، اور تیرتا تیرتا
 کسی لکڑی یا کنارے پر آجاتا ہے۔ اگر اس کو لکڑی کے ایک تختہ پر
 رکھا جائے، تو یہ اپنے مخصوص انداز سے پیٹھ جاتا ہے، لیکن اگر وہ
 تختہ اس طرح ہلا دیا جائے، کہ اس کا تعادل خراب ہو جائے، تو وہ
 رینگ کر ایک محفوظ مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ تختہ کو متواتر اور برابر
 ہلاتے رہنے سے اس کو بہت دیر تک متحرک رکھا جاسکتا ہے۔ اگر
 اس کے پہلوؤں پر ہلکی ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ ٹراتا ہے، اور
 اس پیچ کا جواب مشین کی طرح بالکل صحیح دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر
 لحاظ سے یہ مینڈک ایک جواب دہ اور خود کار مشین ہے، جس میں
 تطابق کی نہایت معین اور صحیح قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن حرکات کا
 ارادی تصرف غائب ہو جاتا ہے یہ حیوان تجربے سے سیکھنے کے
 بالکل ناقابل ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو اکیلا چھوڑ دیا جائے تو، ایک
 ہی مقام پر پڑے پڑے مر جائے گا۔

مگر مرنے والے حیوانات میں صغ کی قطع و برید کے اثرات
 بہت شدید ہوتے ہیں، اور اس عمل جراحی کے بعد ان کو زیادہ دیر
 تک زندہ رکھنا بھی بہت مشکل ہے۔ لیکن پرندوں میں اس عمل
 جراحی کے بعد کچھ غنودگی کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے، بشرطیکہ
 وہ صغ کے کاٹنے جانے کے بعد زندہ و سلامت بچ جائیں۔ وہ
 اپنی طبیعت و منع اختیار کر لیتے ہیں، اور حرکت صرف اس وقت کرتے
 ہیں، جب انہیں چھیرا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ تھوڑی ہی دیر کے بعد
 یہ غنودگی رفع ہو جائے، اور وہ پرندہ بے یقینی کے ساتھ ادھر ادھر

بہمنا شروع کر دے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ہینڈک پانی میں ڈالے جائے گے بعد تیرنا شروع کرتا ہے۔ ایک کبوتر جس کے مخی نصف کرہ جات نکال ڈالے گئے ہوں، رکاوٹوں سے ہٹ کر چلتا ہے، لیکن ان رکاوٹوں کی ماہیت و نوعیت میں تمیز نہیں کرتا۔ بے جان چیز کتا، بلی، شکاری پرندہ، یا کوئی سم جس، سب اس کے لئے برابر ہوتے ہیں۔ وہ آوازوں کو بحیثیت آوازوں سمے، محسوس کر لیتا ہے، لیکن ان کو سمجھ نہیں سکتا۔ اس حالت میں سرغامرخی کی طرف تو جہ نہیں کرتا اور سرخی اپنے بچوں کو چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا اہمیت مجموعی یہ مشاہدات ہمارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں کہ مخی نصف کرہ جات کے کاٹے جانے کے بعد تطابق کی قابلیت تو باقی رہتی ہے، لیکن ارادی تصرف کی قابلیت غائب ہو جاتی ہے۔ بھر دودھ پلانے والے جانوروں کے اس عمل جراحی کے بعد جو مشاہدات کئے گئے ہیں، ان سے بھی اس عقیدے کی تائید ہوتی ہے، کہ مخی نصف کرہ جات کے غائب ہو جانے سے ارادی تصرف تو غائب ہو جاتا ہے، لیکن تطابق علی حال باقی رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر خود کاریت تو باقی رہتی ہے، لیکن تجربے سے سیکھنے کی قابلیت کا ایک حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔

اب اگر مخی نصف کرہ جات کو تصرف کا عضوی آلہ سمجھتے ہیں، اور حصہ پرمرمی کو وہ ذریعہ جس سے تطابق کے ادنیٰ مراکز میں تصرف ہوتا ہے، تو ہم کو بلا پس دیشیں یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ اس تمام آلے میں لازماً تصرفات ہونے ہیں، اور یہ کہ یہ مورد فی ہونے ہیں۔ زمانہ حال میں نہایت قابل قدر عضویاتی تحقیق مخی نصف کرہ جات میں حرکت کے مراکز تصرف کے مقامات دریافت کرنے کی غرض سے کی گئی ہے۔ انہیں اکثر حرکتی مراکز کہ جاتا ہے، لیکن ان کو مراکز تصرف کہنے سے ان کے اصلی وظیفہ کا پتا چلتا۔ یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ مناسب مراکز کے پہنچ سے صرف عقلی کشیدگیاں ہی پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ یہی پہنچ متطابق حرکتی فعلیتوں کا بھی باعث ہوتا ہے۔

اور اس میں بھی شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ہر ایک مرکز مختلف ریشوں، یا غا لیا ایک ہی ریشے کے ذریعہ سے دو کام سرانجام دیتا ہے۔ اول فعلیتوں کی تقویت، اور دوم ان فعلیتوں کی روک تھام۔ یہ ایک شکل عضویاتی مسئلہ ہے، کہ یہ روک تھام کس طرح ہوتی ہے، اور خوش قسمتی سے ہم کو اس سے کوئی سرکار نہیں۔ اسی طرح مخی قشر کے مراکز کی جائے وقوع پر بحث کرنے کی بھی ہم کو ضرورت نہیں۔ یہ دماغی عضویات کا موضوع ہے، نہ کہ نفسیات کا لیکن ایک عضویاتی، بلکہ کہنا چاہئے، کہ تشریحی، مشاہدہ ایسا ہے، جو اگر تحقیق ہو جائے تو وہ نفسیاتی نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہو گا۔ کہا جاتا ہے، کہ ایک نوزائیدہ بچے کے دماغ میں جو ریشے ادنیٰ دماغی مراکز سے مخی نصف کرہ جات کی طرف، اور تشر سے حصہ ہر مخی کی طرف، جاتے ہیں، وہ تو پہلے ہی سے بہت ترقی یافتہ ہوتے ہیں، لیکن تلازمی ریشے، یعنی وہ ریشے، جو مخی نصف کرہ جات کے مختلف مراکز کو باہم ملاتے ہیں، ترقی یافتہ نہیں ہوتے، بلکہ یہ اس میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں، جب اس کا دماغ اپنے فرائض انجام دینے لگتا ہے، اور اس کے تمام وظائف ظاہر ہو جاتے ہیں یہ تشہیحی واقعہ اس نفسیاتی عقیدے کے مطابق ہے، کہ تلازم حیالات اکتسابی ہوتا ہے، نہ کہ موروثی۔

جس قیاس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے، اس کے بموجب جو حیوان مخی نصف کرہ جات سے محروم ہے، وہ شخص ایک خود کار مشین ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس غیر طبعی حالت میں بھی وہ خود کار مشین ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب اس وقت تک بالکل قیاسی ہے، اور غا لیا کچھ اور مدت تک قیاسی ہی رہیگا۔ میں فرض کروں گا، کہ یہ غیر ذی شعور خود کار مشین ہوتا ہے، اور اس قیاس کو اختیار کروں گا، کہ شعور مخی نصف کرہ جات میں کسراتی اضطرابات کو مستلزم ہے۔ اس عقیدے سے کہ اختیار کرنے کی

وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ شعور کی ادنیٰ غرض و غایت اور اس کا اصلی مقصد یہی تصرف ہے۔ ایک خالص اور محض خود کار مشین میں شعور ایک بے کار اور غیر ضروری مابعدی منظر ہے۔ لیکن جیسا کہ بعد میں کسی باب سے واضح ہو گا، میں اس بات کا منکر نہیں کہ تمام عصبی مراکز کی فعلیت سے وہ چیز دھندلی اور مدہم صورت میں پیدا ہوتی ہے، جس کو ہم شعور کہتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ہمارے نفسی شخصی کے اس حصے میں ہوتا ہے جس کو ہم نے زیر شعور کہا ہے، اور اس لئے یہ ہمارے عام شعور کے میدان کے حاشیہ سے بھی باہر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر میں فرض کرتا ہوں کہ ہم میں اور اعلیٰ (ریڑھ دار) حیوانات میں شعور مخفی نصف کرہ جات کی فعلیت کو متزلزم ہے۔

اب ہم کو پھر مرغی کے اس چیزے کی طرف عود کرنا چاہئے، جو کم و بیش از خود ہمگی سفید بد مزہ چیز پر ٹھونگ مارتا ہے، لیکن اس کو ناخوشگوار پا کر چند تجربوں کے بعد ٹھونگ مارنے کی حرکی فعلیت کو روک لیتا ہے اور پھر اس چیز کی طرف رخ نہیں کرتا۔ ہم اس تمام عمل کو ایک شکل میں ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے جس سے یہ تصرف پیدا ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ محض ایک شکل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں۔ لہذا اگر بادی النظر میں یہ ملتف اور پیچیدہ معلوم ہو، تو پھر ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے کہ اس میں مغلہ اور خامیوں کے ایک خامی آہ ہے، کہ یہ اس قدر سادہ ہے، کہ لغو ہو گئی ہے۔ پہلی شکل (شکل ۱۱) کی طرح اس شکل (شکل ۱۲) میں بھی مخفی نصف کرہ جات ادنیٰ دماغی مراکز سے علیحدہ دکھائے گئے ہیں، جو ان کے نیچے واقع ہیں۔ اسی طرح حصہ ہری بھی باقی ماندہ نظام اعصاب سے علیحدہ دکھایا گیا ہے۔ یہ شکل اس تمیاس پر زور دینے کی غرض سے بنائی گئی ہے، کہ تصرف کا آلہ از خود پیدا

کرتا ہے۔ یہ سب تو بصری تہیج کے نتائج ہیں۔ اب ٹھونگ مارنے کا غنسل صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس فعلیت سے چند درآئندہ ریشے مستہیج ہوتے ہیں۔ اس سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو غنسل میں دو ٹھونگ مارنے کا ہیج کہا گیا ہے۔ اس ہیج سے جو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، ان سے بھی غالباً دو نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اولیٰ تو یہ از خود پیدا ہونے والے تطابق کے مراکز پر براہ راست اثر کرتے ہیں، اور دوم یہ جن مراکز میں فعلیت کا باعث ہوتے ہیں۔ یہ مراکز حرکی شعور، یا ٹھونگ مارنے کے فعل شعور کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اب غلبہ یہ ہے، کہ نصف کرہ جات میں پہلے ہی سے حرکی شعور کے مراکز اور اس خاص فعلیت کے مراکز تصرف میں سروروی اور منتقل روابط موجود ہوتے ہیں۔ لہذا مراکز تصرف میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ حصہ پرمی کے ذریعے سے، یا تو اس فعلیت کو جاری اور باقی رکھتی ہے، یا اس کو روک دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس تمام عمل میں محض نصف کرہ جات کے تین مراکز یکے بعد دیگرے تہیج ہوتے ہیں، یعنی بصری مراکز دم ب، حرکی مراکز ج، اور مراکز تصرف یہاں ہم کو لازم ہے استہداد کرنا چاہیے، جو نفسیاتی حیثیت سے بالکل غیر مشتبہ ہے۔ اس سے ہمارا یہ مطلب ہے، کہ جو احوال شعور دم ب، اور مراکز تصرف (اگر ان کا کوئی وجود ہے) کی فعلیت کو متلزم ہیں، وہ بعد میں اسی ترتیب سے ہمارے ذہن میں آتے ہیں جن میں کہ وہ پہلے واقع ہوئے تھے۔ اس کو ہم اپنی شکل میں ان خطوط سے ظاہر کرتے ہیں جو م، ج، ح، اور مراکز تصرف کو باہم لاتے ہیں۔

لیکن زیر بحث مثال میں ٹھونگ مارنے کے فعل سے وہ چوزہ ایک بدندرہ اور کردی چیز کو اپنے منہ میں لیتا ہے یعنی یہ کہ بصری تہیج اور ٹھونگ مارنے کے ہیج کے فوراً بعد ایک ذوقی ہیج ہوتا ہے۔ اس نئے ہیج سے بھی دو ہیجانات پیدا ہوتے ہیں، جو پہلے تو براہ راست از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آئے پر اثر کرتے ہیں، اور انہیں کی وجہ سے جن نصف کرہ جات کے ذائقہ کے احاسی مراکز (م، ذ) میں فعلیت پیدا ہوتی ہے۔ ان کا تسلسل

و تعاقب اس قدر تیز ہوتا ہے، کہ نصف کرہ جات کے یہ چاروں مراکز یعنی بصری مرکز، ذوقی مرکز، حرکتی مرکز، اور مرکز تصرف، کا کسراپی اضطراب غالباً ایک ہی وقت میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ سب ایک دوسرے کے ساتھ متعلقہ ہو جاتے ہیں۔ مذہبی تعلیم کے ساتھ جو شعور ہوتا ہے، وہ ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ لہذا مذہب کا اثر مرکز تصرف پر نفسیاتی اتنا غمی ہوگا۔ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں، کہ مرکز تصرف پر مباح اور حرام کے اثرات سمجھنا زیادہ پیچیدہ ہیں، تب بھی مباح و حرام پر نفسیاتی اثر غالب آتا ہے، اور وہ تعلیم ترک جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ وہ طریقہ ہے جس سے از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آگے کو شاید قابو کیا جاتا ہے۔ لیکن اس طرح کی تمام اسکیموں کو محض تشکیلی ہی سمجھنا چاہیے، اور ان کو بہت اہمیت نہ دینی چاہیے۔ ان کی جو کچھ اہمیت ہے، وہ صرف اس قدر کہ ان سے اس طریقے کی قسم کا علم ہوتا ہے جس سے علم تشریح الاجسام کی رو سے، یا عضویاتی طور پر، یہ صرف ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں، کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جو علم تشریح اجسام، عضویات، یا نفسیات کے معلومہ واقعات کے منافی ہو۔ میرا خیال ہے، کہ جس حکیم کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے۔

فعل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس فعل تک محدود رکھنا، ہی بہتر ہوگا، جو از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آگے، اور صرف اسی آلہ کے ذریعے سے صادر ہوتا ہے۔ چنانچہ ٹھونگ مارنے کا پہل، جو بصری موج کا نتیجہ ہوتا ہے، انہیں معنوں میں ایک ادنیٰ فعل اضطرابی ہے۔ مجھے خوب علم ہے، کہ بعض ممتاز ماہرین عضویاتی نفسیات کا خیال ہے، کہ مخفی فعلیت اضطرابی فعل کے ساتھ مشترک النوعیت ہے، یہ کہ اس کو فعل اضطرابی کی صورت میں منتحول کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر ہر اس فعل کو فعل اضطرابی کہا جائے، جس میں ایک غیبی دور شامل ہے، تو ان کا یہ خیال بالکل صحیح اور مقول ہے۔ لیکن

جس عقیدہ کی میں یہاں دکالت کر رہا ہوں، اس کے مطابق نفل اضطرابی کی اصطلاح کو صرف اس چیز کے ساتھ مخصوص کرنا بہتر ہے، جس کو حیوانی خود کاریت سے تعلق ہے۔ اس طرح تصرف کے اس اور اعلیٰ عمل کے درمیان امتیاز و فرق نمایاں ہو جائیگا۔ لیکن احتمال اس بات کا ہے، کہ تصرف سے تطابق پیدا کرنے والے آلے کے خود کار اور قسری جو بات میں تغیرات ہو جاتے ہیں، اور ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں تصرف میں غالباً ہمیشہ دہر اور شمال ہوتا ہے۔ اول ادنیٰ اضطرابی دور اور دوم اعلیٰ دور تعمیر۔ جب فرد کی مدت عمر اور خصوصاً اوایل عمر میں دور تصرف علی الدوام ادنیٰ اضطرابی دور کی مدت کرتا ہے، اور اگر اس کو تقویت پہنچاتا ہے، یا کم از کم اس کی فعلیت کو یکساں طور پر جاری رکھتا ہے، تو یہ اضطرابی دور اور زیادہ مستقل ہو جاتا ہے۔ جب اس کو روک دیا جاتا ہے، تو استعمال نہ ہونے کی وجہ سے یہ سببیت اضطراب کے، غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ متغیر کر دیا جاتا ہے، یعنی جب فعلیت کے بعض عناصر کو تقویت پہنچائی جاتی ہے، اور بعض روک دئے جاتے ہیں، تو یہ اسی متغیر صورت میں باقی رہتا ہے۔ اس کے بعد تصرف رنج کیا جاسکتا ہے، اور تطابق آگے اسی متغیر صورت میں اپنی فعلیت کو جاری رکھتا ہے۔ ہماری عادات اسی طرح قائم ہوتی ہیں، اور اسی طریقے سے فعلیتوں کی وہ جماعت پیدا ہوتی ہے، جس کو ثانوی اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ یہ عادات اپنی اسی مقصدی نوعیت کو باقی رکھتی ہیں، جو تصرف کا نتیجہ ہے۔ اور اسی تصرف میں ان کی تشکیل ہوتی ہے۔ اب فرض کر دو کہ ایک کبوتر ہے، جس میں یہ عادات قائم ہو چکی ہیں۔ اگر اس کبوتر کے مخی نصف کرہ جات نکال لئے جائیں، تب بھی خود کار اہل پران کے تعلیمی اثرات تو باقی رہیں گے، اگرچہ یہ خود خارج ہو چکا ہے۔ لہذا اس ناقص پرندے میں بھی عادات کی فردیت ایک حد تک باقی رہ سکتی ہے۔ ذاتی طور پر کتاب کی ہوتی عادات کے باقیات سے کسی طرح بھی اس عقیدہ کی تردید یا یقین نہیں ہوتی، کہ مخی نصف کرہ جات ہی تصرف کے

واحد مرکز ہیں، اور یہی شعور کا آلہ ہیں۔ اس کی ترویج صرف اس شہادت سے ہو سکتی ہے جس سے معلوم ہو، کہ حیوانات نمی نصف کرہ جات سے محروم کے جاننے کے بعد بھی تجربہ سے مستفید ہوتے ہیں، اور یہ کہ اب بھی ان کی تربیت کی جاسکتی ہے۔ اب اگر ہم نفس کی حالت کی اصلاح سے قطع نظر کریں، جو عمل جراحی سے تدریجی افادہ کا نتیجہ ہوتی ہے، تو اس قسم کی شہادت اس وقت تک غیر ممکن الحصول ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا یکم کے بعض نفسیاتی پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ جو احوال شعور میں اب، ح، م، اور ام ذمہ مرکز کی فعلیت کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ دو پہلوئے کہتے ہیں۔ اول یہ ماحول کے ان واقعات و حادثات کی علامت ہیں، جو درآئندہ اعصاب کی وساطت سے جسم پر اثر کرتے ہیں۔ ان کے اس پہلو پر تو ہم ارتقائات کے ضمن میں غور کر چکے ہیں۔ دوم۔ ان کے ساتھ خوشگوار یا ناگوار کی کیفیت بھی ہوتی ہے۔ وحشی اقوام اور ادنیٰ اجسام میں تصرف ان احساسی مرکز میں خوشگوار یا ناگوار کیفیت کے غلبہ سے متعین ہوتا ہے، جو مل کر تصرف کے مرکز پر عمل کر رہے ہیں۔ لیکن انسان ایک ذہنی فکر ہستی ہے، جو کردار کے نصب العین قائم کرتی ہے۔ اس کے لئے یہ بیان بہت ابتدائی اور خام ہے۔ پھر تجربہ بھی اس کی تائید نہیں کرتا۔ اس بیان کو انسان پر اس طرح قابل اطلاق بنایا جاسکتا ہے، کہ خوشگوار اور ناگوار کی اصطلاحات بہت وسیع معنوں میں استعمال کی جائیں۔ لیکن بدقسمتی سے یہ استعمال تشفی بخش نہیں ہوتا۔ ہم اس بحث کو بھی کسی آئندہ باب تک ملتوی کرتے ہیں۔ یہاں مذکورہ بالا بیان کو عام کر دینا ہی کافی ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کہیں کہ تصرف کی نوعیت ان احساسی مرکز کی جذبی کیفیت سے متعین ہوتی ہے، جو مل کر مرکز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے، کہ کیا شعور کا، مذکورہ بالا دو پہلوؤں کے علاوہ کوئی اور پہلو بھی ہے؟ وہ مذکورہ بالا پہلو یہ ہیں: — (۱) یہ علامت ہے، (۲) ان واقعات و حادثات کی، جو درآئندہ اعصاب پر اثر کرتے ہیں، اور (۳) وہ

پہلو جس کو لازمی جذبہ کیفیت کہہ سکتے ہیں۔ کیا شعور کے ان تمام عناصر کے
 اجماع سے، جو ان دونوں مقولات کے تحت آجاتے ہیں، ہم نے شعور
 کے متغی کے تمام مشمولات کو بیان کر دیا ہے، لہذا ان کے مختلف مذاہب
 ان سوالات کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک مذہب کے مطابق
 احساسی اور حسی عناصر کے علاوہ شعور کا ایک تفسیر اور بالکل الگ پہلو بھی ہے۔
 اس تفسیر سے پہلو کو وہ ارادہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذہب کا دعویٰ ہے کہ
 ابتدائی ارادی عناصر کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے نزدیک جو نظام ہر ارادے
 کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، ان کو آسانی سے احساسی عناصر میں تحلیل
 کیا جاسکتا ہے، جن کے ساتھ حیثیت حسی بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہمارے
 ہی زمانے میں دعویٰ کیا گیا ہے، کہ جس چیز کو ہم ارادہ کہتے ہیں، وہ
 دراصل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ہم جس حرکت کو کرنا چاہتے ہیں، اس
 کی ایک ذہنی تصویر قائم کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس حرکت کو کر دالتے
 ہیں۔ ارادے کے وجود کا قائل اس کا جواب دیتا ہے، کہ اگرچہ ارادے
 کا یہ بیان اپنی حد تک صحیح ہے، لیکن یہ نہایت خاموشی سے، اور بغیر
 ابطال کئے، ارادی عنصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ وہ اس بیان کی عدم
 مناسبت کو محسوس فعل کے عدد صدر سے ثابت کرے گا، اور کہے گا کہ وہ خود
 اپنے تجربے میں ایک ایسی چیز پاتا ہے، جو احساسی عناصر اور حسی عناصر
 سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ اس کو تصرف کا شعور ہوتا ہے جس کی
 نوعیت اس فعلیت کو پر روز کرنے یا روکنے کے مطابق ہوتی ہے
 ان دونوں مذاہب میں فیصلہ کئے بغیر، میں اس واقعے کی طرف توجہ
 دلاؤں گا، کہ اگر ابتدائی ارادی عناصر کا وجود ہے، یعنی اگر ارادہ براہ راست
 تجربہ میں آسکتا ہے، اور اگر یہ تفکر کا مطلق مال نہیں ہے، تو یہ ہماری
 سکیم کے مطابق نتیجہ ہو گا اس بات کا کہ خود ہو کہ تصرف کی فعلیت کے
 ساتھ ساتھ شعور کی ایک خاص صورت پائی جاتی ہے۔
 یہ سب محض ایک قیاس ہے، جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے

مالہ و ماعلیہ کے احتمالات کے متعلق کسی رائے کا اظہار کئے بغیر ہم تصرف کی عضویات اور نفسیات کو زیادہ وضاحت کے ساتھ اور زیادہ معین طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کی کوشش کریں گے۔ عضویاتی حیثیت سے مراکز تصرف کی کسی وقت کی فعالیت نہیں ہوتی ہے اُن ہیجانات سے جو محض نصف کردہ جات کے مختلف مراکز سے ان میں داخل ہوتے ہیں، اور محض نصف کردہ جات کے مراکز کے کسراتی اضطرابات کسی ایک ہیج کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ کسراتی اضطرابات وہ احساسی اور جذباتی عناصر ہیں، جو لکڑی کے احوال شعور بنتے ہیں۔ یا یہ احساسی اور جذباتی عناصر ان کسراتی اضطرابات کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اب فرض کرو کہ شعور کسی اہم جسمانی فعلیت کے نازک تصرف میں مصروف ہے۔ اب چونکہ کسی لمحہ شعور میں شعور کا مجموعی شمول اس لمحہ کے تجربی ”مجھ“ کو مرکب کرتا ہے۔ اس لئے یہ ظاہر ہے کہ یہ تجربی ”ہیں“ کا زیر بحث فعلیت کو زیر تصرف لاتا ہے۔ قسری افعال کے ساتھ اگر شعور ہوتا بھی ہے، تو اس شعور کی حقیقت محض تماشائی کی ہوتی ہے۔ لیکن جن افعال میں کہ تصرف ہو چکا ہے، ان میں شعور کی حیثیت محض تماشائی کی نہیں ہوتی، بلکہ یہ اُن افعال کی رہنمائی کرتا ہے۔ اب شعور آزاد ہے کہ وہ اپنے ذاتی قوانین کے مطابق رہنمائی کرے، سو اسے اُن حالات کے جہاں خارجی یا بنیادیں اور مجبوریاں مانع آتی ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث جس کو ہم یہاں چھیڑ نہیں سکتے، اس تمام انتشار اکثر اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم آزادی کی دو مختلف صورتوں میں امتیاز نہیں کرتے۔ آزادی کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہر فرد اپنی فعلیت میں اپنی فطرت کے قوانین کے مطابق تصرف کرے، میں آزاد ہے۔ دوسری صورت میں قوانین کے حدود سے تجاوز کرنے کی مفروضہ آزادی ہے۔ لیکن ہمارے لئے قابل غور صرف یہ بات ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے جسمانی فعلیتوں کا حرکی تصرف اس ملحق حالت شعور کا کام ہے، جس کو ہم تجربی ”مجھ“

کہتے ہیں، اور یہی ”مجھ“ اس تصرف کو معین کرتی ہے۔
 تصرف کا ایک اور پہلو ہے، جو نفعیات کے لئے بہت اہم ہے۔
 اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس کو ہم نہایت خوبی کے ساتھ
 اس سوال سے متعارف کرا سکتے ہیں، کہ توجہ میں کس حد تک تصرف ممکن
 ہے؟ توجہ کی ماہیت اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ کسی چیز کو شعور
 کے مرکز میں لانے، اور اس کو وہاں قائم رکھنے کا نام توجہ ہے۔ سمجھ اور
 ارتسام کے باب میں ہم کافی تفصیل کے ساتھ اس طریقے پر بحث کر چکے
 ہیں، جس سے ارتسامات اور خیالات مرکز میں لائے جاتے ہیں۔
 اب ارتسامات کو شعور کے مرکز میں لانے، اور ان کو وہاں قائم رکھنے
 کے لئے تو بہت سے عضلات کے انقباض کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ
 بلاشبہ انہیں معنوں میں محنت کے ساتھ معین طور پر قابو کئے جاسکتے ہیں،
 جن میں کہ ہم نے اس اصطلاح کو اب تک استعمال کیا ہے۔ فرض کرو،
 کہ ہم ایک بصری میدان میں سے ایک مسجد کے مینار کو اس طرح مرکز
 میں لاتے ہیں۔ یہاں اگرچہ تفصیل انقباض ادنیٰ مراکز کا نتیجہ ہوتی ہے،
 تاہم اس خاص چیز پر انھیں کو جانا، اور اس طرح اس کو مرکزی بنانا
 شعوری معنی تصرف کا کام ہے۔ اب فرض کرو، کہ بعد میں ہم کسی وقت
 آرام کر رہے ہیں جیسے ہوئے ہیں، کہ تلازم کی وجہ سے اس مینار کی تصویر
 یا اس کا خیال مرکز میں آتا ہے۔ اب ہم اس کو مرکز میں قائم رکھتے ہیں
 کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں، اور اس صورت میں تصرف کس
 طرح کام کرتا ہے؟ میرے نزدیک یہ ایک عام تجربہ ہے، کہ ہم اس کو
 بصورت خیال مرکز میں اس آسانی سے قائم نہیں رکھ سکتے، جس قدر
 آسانی سے اس کو بصورت ارتسام رکھ سکتے ہیں۔ یہ ناممکن نہیں کہ جس
 وقت کوئی خیال مرکز میں ہوا اس وقت اس مرکز تصرف میں تحت
 غالب فیلیٹ پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے یہ بصورت ارتسام شعور کے
 مرکز میں آتا ہے، اور اس طرح مناسب حرکی انقباضات فی الواقع پیدا

ہو جائیں، اور ان انقباضات کی وجہ سے آنکھیں اس طرح بن جائیں، گویا وہ فی الواقع کسی چیز کو دیکھ رہی ہیں لیکن موجودہ بحث کے لئے ہم ان باتوں کو نظر انداز کرینگے، تاکہ اصلی سوال صاف طور پر ہمارے سامنے آجائے۔ اصل سوال یہ ہے، کہ کیا محلی نصف کرہ جات، جو اپنی خود کار مرکز میں تصرف کرتے ہیں، خود اپنی فعالیت میں بھی تصرف کر سکتے ہیں؟ یا لفاظ دیگر گویا وہ خود اپنے احساسی مرکز میں تصرف کے خیالات کے سیلان کو متغیر یا اس سیلان میں رہنمائی کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش سے قبل ان معنوں کو سمجھنی ذہن نشین کر لینا چاہئے، جن میں ہم نے تصرف کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ شروع سے اب تک ہم حرکی تصرف، یا از خود پیدا ہونے والی فعالیت کے آلہ کے تصرف، پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ارتسامات کی طرف توجہ کرنے میں بھی تصرف ان حرکی آلات کا ہوتا ہے، جن کی وجہ سے وہ ارتسام شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم سوال کرتے ہیں، کہ ہم اپنے خیالات کے سیلان کو قابو میں لاسکتے ہیں؟ تو ظاہر ہے، کہ ہم بلا واسطہ حرکی تصرف کا ذکر نہیں کرتے۔ خیالات کے حرکی تصرف کا واحد ممکن طریقہ یہ ہے، کہ ہم محلی نصف کرہ جات کے احساسی مرکز کی دعائی رسد کا بندوبست کریں، اور کچھ بعید ہیں، کہ ہم اس میں کامیاب ہو جائیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ مختلف آلات، یا اجزاء آلات، میں خون کی رسد کا نہایت تفاوت کے ساتھ، از خود پیدا ہونے والے تطابق کے آلہ کی وساطت سے، بندوبست ہوتا ہے۔ یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ کسی آلہ میں خون کی مقدار میں اضافہ سے اس آلہ کی طبیعی فعالیت، طبعی اور فطری حدود کے اندر اندر قوی و شدید ہو جاتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر شخص اوجہ فطری

۱۱ Vascular

۱۲ Blood vessels

کا انتظام، اصولاً شعوری تصرف سے بالکل باہر ہوتا ہے۔ تاہم عضویاتی نقطہ نظر سے منظور کیا جاسکتا ہے، کہ نخی تشریں بعض مراکز تصرف ایسے ہوتے ہیں، جو نصف کرہ جات کے احساسی مراکز میں خون کی رسد کا انتظام کرتے ہیں، اور اس انتظام سے ان مراکز کی فعلیت قوی ہو جاتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جو خیالات ان مراکز کی فعلیت سے پیدا ہو رہے ہیں، وہ زیادہ واضح اور پائدار ہو جائیں گے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی شہادت ہم نہیں پہنچی، جس سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہو۔

سوال ویسا کا ویسا ہی باقی رہتا ہے، کہ کیا نصف کرہ جات خود اپنے احساسی مراکز کی فعلیت کو زیر تصرف لاسکتے ہیں؟ اس سوال پر نفسی نقطہ نظر سے غور کرنا شاید بتر ہوگا۔ لیکن اس طرح غور کرنے میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ احوال شعور کس طرح معین ہوتے ہیں۔ ہم بین متعاقب لمحات میں احوال شعور کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں۔

۱	۲	۳
ا	ج	د
ب	ب	ج
ج	د	م

اب فرض کر دو کہ شعور کی پہر کے پہلے لمحہ کے مشمول کو ہم **ا** وغیرہ سے ظاہر کرتے ہیں تو یہی اس لمحہ کے ”مجھ“ کو ظاہر کریگا۔ لیکن پہلے لمحہ کا **ا** **ج** وغیرہ دوسرے لمحہ کے **ج** **د** وغیرہ ان شرائط کے ماتحت، جن کو ہم پہلے کسی باب بیان کر چکے ہیں،

مستقین کرتا ہے، اور یہی ج ب د وغیرہ دوسرے لمحہ کا ”مجھ“ ہے۔
 اسی طرح دوسرے لمحہ کا ج ب د وغیرہ تیسرے لمحہ کے د ج
 ص وغیرہ کو معین کرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لمحات شعور کے کسی معلومہ سلسلہ
 میں ہر اُنیل کا لمحہ مابعد کے لمحہ کو معین کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر تجربی وہیں
 وہ چیز ہے، جو خیالات کے تسلسل کو ہمیشہ مستقل معین کرتا ہے۔ جو نفسی
 رد میں عمر اکز تصرف کے ذریعہ جسم کی حرکی فعلیتوں پر اثر کرتا ہے، وہی تلازمی
 ریشوں کے ذریعہ احساسی مراکز پر اثر کرتا ہے، اور یہی احساسی مراکز خیالات
 کو پیدا کرنے میں کام آتے ہیں۔

لیکن اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ کوئی ایسی طاقت ہے
 جو احساسی مراکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کو روک دے، ہمارا
 مطلب یہ ہے، کہ اگر کوئی خیال، یا تشال، غالب ہے، تو کیا کوئی ایسا آلہ موجود
 ہے، جو اس مرکز کی فعلیت میں اضافہ کرے، یا اس کی تخفیف کر دے، جس
 کے کمراتی اضطرابات کو وہ خیال شلیرم ہے؟ اس وقت ہم اس سوال کا جواب عضویاتی
 نقطہ نظر سے نہیں دے سکتے اور نفسیاتی شہادت اس کی موافقت یا مخالفت میں
 قطعی نہیں۔ عضویاتی حیثیت سے زائد سے زائد سم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کوئی یہی وجہ اس
 قسم کی موجود نہیں جس سے یہ اتناغ یا اضافہ ممکن ہو۔ اس میں کسی کوشش نہیں، کہ حرکی
 فعلیتوں کا اتناغ مراکز تصرف کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مراکز براہ راست عضلی آلے
 پر عمل نہیں کرتے، بلکہ حرکی فعلیتوں میں از خود پیدا ہونے والے قطعات کے ادنیٰ مراکز پر عمل
 کرنے ہیں، اور ان کی وسالت سے ان فعلیتوں کا اتناغ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ بعضی مراکز اتناغ
 یا زد یا باعث ہوتے ہیں ایسی لئے کوئی یہی وجہ اس قیاس کو رد کرنے کی نہیں، کہ احساسی
 مراکز کی فعلیت کا اتناغ یا زد یا و، ان مخصوص مراکز تصرف کا نتیجہ ہوتا ہے
 جو خاص اسی کام کے واسطے پیدا ہوئے ہیں عضویات و دماغ کی موجودہ
 حالت میں ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔

نفسیاتی حیثیت سے شہادت قطعی نہیں۔ ہم کو یہاں انعطاف یا انحراف
 توجہ کی وجہ سے شعوری شدت کی اضافی کمی یا زیادتی اور از زیادہ اتناغ

کی وجہ سے اس کی اطلاقی کمی یا زیادتی میں امتیاز کرنا پڑتا ہے، اور یہ کام کچھ آسان نہیں۔ لیکن اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ احساسی مراکز کے زیر بحث تصرف کی غیر موجودگی میں انعطاف، یا انحراف توجہ تمام تر موقوف ہوگا ان حصوں کے حرکی تصرف پر جن کے ذریعہ سے ارتسامات وصول ہوتے ہیں۔ ہم خیالات کے تسلسل پر کسی قسم کا کوئی قابو نہیں پاسکتے۔ محض مشاہدہ سے اس بات کا فیصلہ بہت دشوار ہے، کہ ان مراکز پر اس قسم کا کوئی قابو ہے کہ نہیں، جو احساسی ارتسامات پیدا کرتے ہیں ابھی ٹھوڑے ہی دنوں کا واقعہ ہے، کہ مجھے کو اتفاق سے ایک ایسے مقام پر کسی کا انتظار کرنا پڑا، جہاں میرے دائیں اور بائیں طرف تقریباً سادھی فاصلہ پر مینڈ بچ رہے تھے۔ اس مدت انتظار میں میں نے اپنی قابلیت توجہ پر کچھ تجربات کئے، مجھ کو بہت ہی جلدی معلوم ہو گیا، کہ میں ان دونوں میں سے صرف ایک کی طرف توجہ کر سکتا ہوں، اور جب ایک طرف توجہ کرتا ہوں، تو دوسرا میری توجہ سے بالکل خارج ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ میں ان کو لا کر مجموعہ کرکٹ بنا سکتا ہوں جب میری توجہ کسی ایک کی طرف ہوتی تھی، تو دوسرے کی آواز سے مجھے کوئی تکلیف نہ ہوتی تھی۔ لیکن جب میں دونوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرتا تھا، تو نتیجہ بہت تکلیف دہ نکلتا تھا۔ میں کہوں گا کہ دونوں مینڈوں کی طرف بوقت واحد توجہ کرنے میں میں ان دونوں میں سے کسی کو منتخب کر لیتا تھا۔ لیکن اس انتخاب کے بعد اس کو مرکز میں باقی رکھنا نسبتاً آسان تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک مشاق معنی کچھ گاتے وقت کسی ایک سر کا انتخاب کر کے، اس کو مرکز میں لاسکتا ہے، اس طرح کہ باقی کی سریں اس منتخب سر کا لازمہ بن جائیں۔ اب سوال یہ ہے، کہ یہ انتخاب کس طرح ہوتا ہے، یہاں یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ سماعت میں جو حصے کام کرتے ہیں، ان کا حرکی تصرف کس طرح دو مختلف سروں میں سے ایک کو بہ حیثیت اس کے منتخب کرتا ہے، کہ یہ شعور میں غالب ہے۔

یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ عام خیال یہ ہے، کہ تو حسب میں
 مہمات وصول کرنے والے آلات کے حرکی تصرف کے علاوہ کچھ اور بھی
 ہوتا ہے۔ یہ خیال ایک وسیع ذاتی مشاہدے پر مبنی ہے، اگرچہ یہ مشاہدہ ہر
 صورت میں بہت گہرا نہیں ہوتا۔ اس خیال کو ہم بالکلید نظر انداز بھی نہیں
 کر سکتے۔ اس کے علاوہ اکثر افراد اس قسم کے ہیں، جن کا عقیدہ ہے، کہ
 وہ اپنی حسیات، اور جسمانی اور روحانی الہم کی حسیت کو زیر تصرف لائے ہیں
 اور یہ، کہ شش و تمرین سے یہ تصرف بہتر کیا جاسکتا ہے۔ اب اگر مخفی نصف
 کرہ جات میں ایسے مراکز تصرف موجود نہیں، جو ازدیاد، یا امتناع پیدا
 کرتے ہیں، تو سمجھ میں نہیں آتا، کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں تصرف
 کس طرح ہوتا ہے۔

زیادۂ احساس اور فقدان احساس ہنایطیقت کے عام ترین تماشے
 ہیں۔ بعض صورتوں میں ہنایطیقتی تسلیح سے حواس میں غیر معمولی تیزی پیدا
 ہو جاتی ہے، اور بعض حالات میں یہ غیر معمولی طور پر کند ہو جاتے ہیں۔
 اسی طرح ہنایطیقتی تسلیح سے پیدا ہونے والے اوہام میں بعض مراکز میں
 داخلی تسلیح کی وجہ سے اس قدر غیر معمولی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس
 تسلیح سے پیدا ہونے والی تصاویر و مثالات ارتسامات کی وضاحت
 و ثبات اختیار کر لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ حالت ہنایطیقتی کے یہ مظاہر
 کچھ تو مراکز تصرف پر اس اثر سے پیدا ہوتے ہوئے ہوں، جن کی اس
 وقت تک توجیہ نہیں ہوئی، اور جو مخفی مراکز احساسی تجربہ میں کام کرتے ہیں،
 ان کی فعلیت میں شدت، یا امتناع پیدا کرنا ان مراکز تصرف کا وظیفہ
 ہو۔

۱۰ Hyperaesthesia

۱۱ Anaesthesia

۱۲ Hallucinations

اب ہم کو خود کا پتہ اور تصرف کے متعلق ان تمام نتائج کو جن تک ہم پہنچے ہیں، اور ان تمام قیاسات کو جو ہم نے قائم کئے ہیں، بالاجمال بیان کر دینا چاہیے۔ خود کا فعلیتوں، اور اختیاری فعل میں جو فرق میں نے بیان کیا ہے، وہ بہت واضح ہے جو سیکم کہ میں نے پیش کی ہے اس کے مطابق خود کا فعلیتوں میں دو آئندہ ہیجانات، قطعات پیدا کرنے والے مراکز، اور برآئندہ ہیجانات شامل ہوتے ہیں۔ ان فعلیتوں کے صدور میں ہمارا جسم ایک خود کار مشین ہوتا ہے۔ یہاں تک تمام عمل حیاتیاتی ہے۔ حرکی فعلیتوں کے تصرف میں ہمیشہ ایک عرووی خط شامل ہوتا ہے جس کے دوران میں بعض مراکز پیدا ہوتے ہیں، جن کو مراکز تصرف کہتے ہیں۔ خود کار آلہ کے ادنیٰ تطابقی مراکز کی فعلیت میں قوت، یا ضعف، کا پیدا کرنا ان مراکز کا کام ہے۔ ان ہی مراکز تصرف کے ساتھ دو احساسی مراکز متولف ہوتے ہیں، جن کی وظیفی فعلیت شعوری یا شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ احساسی مراکز اس عرووی خط پر اس طرح واقع ہوتے ہیں کہ یہ مراکز تصرف کی انرہادی، یا انتاعی، فعلیت کی نوعیت کو اس جذبی کیفیت کے مطابق معین کرتے ہیں، جو خود ان کی اپنی فعلیت کا لازمہ ہوتی ہے۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں احساسی مراکز اور مراکز تصرف، دماغ کے مخی نصف کرہ جات میں ہوتے ہیں۔ اس حد تک تو تصرف خالصتہً حرکی ہوتا ہے اور اسی حد تک دماغ اور مرکزی نظام اعصاب کی تشریح اور عضویات میں بہت سی باتیں ہیں، جو ہمارے اس قیاس کی تائید کرتی ہیں بعض امیرین نے ایک اور امکان کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کو اگرچہ اس وقت مخی تشریح اور عضویات کی تائید حاصل نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی، جہاں تک مجھے علم ہے، یہ تشریح عضویات اس کی تردید بھی نہیں کرتے۔ وہ امکان یہ ہے کہ بعض مخی مراکز اس قسم کے موجود ہیں، جو احساسی مراکز

کی فعلیت کو زیر تصرف لاتے ہیں، اس قیاس کی بنا خالصتہً نفسیاتی ہے۔ دہوی
 یہ ہے، کہ اگر محی فعلیت، اور اس کے ذہنی مستزات، کا تصرف حقیقی ہے،
 یعنی اگر مہیجات وصول کرنے والے اجزاء پر سلسلہ حر کی تصرف توجہ کی
 جس قوت کا نتیجہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ توجہ کی کوئی اور قوت موجود
 ہے، تو یہ قوت لازماً ایک عرومی خط، اور اس سے متعلق ہر مرکز تصرف کے
 ذریعہ سے پیدا ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ تصرف مہیجات کی تقویت یا تضعیف
 کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ مہیجات اس نظام سے باہر کسی اور نظام سے آنے
 چاہئیں بس کو زیر تصرف لایا جا رہا ہے۔ بلکہ ہر معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اتنی
 قضیہ ہوتی توجہ کا محتاج ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ امر یہی ہے۔
 وجہ اس کی یہ ہے، کہ فرض کرو کہ ایک احصائی مرکز میں فعلیت ہوتی ہے،
 اور یہ کہ کسی نہ کسی قسم یا شکل کا شعور اس کی فعلیت کا لازمی ہے۔ اس طرح کی حالت
 میں میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ یہ خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کس
 طرح کر سکتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس مرکز کی یہ فعلیت خوشگوار
 ہے، یا ناخوشگوار۔ اب اس بات کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، کہ یہ خوشگوار یا
 ناخوشگوار، کیفیت ایک ایسے مرکز پر مختلف اثرات پیدا کرے گی، جو اس سے
 باہر تو ہے، لیکن بے تعلق نہیں لیکن میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ اس کی
 خوشگوار یا ناخوشگوار کیفیت کس طرح خود اپنی فعلیت کی تقویت یا تضعیف کا
 باعث ہوگی۔ اس قسم کے اعترض میں یہ غیر سہاج اعترض شامل معلوم ہوتا
 ہے، کہ مسرت یا الم فعلیت سے باہر کوئی چیز ہے، اور یہ کہ یہ اس فعلیت کو
 زیر تصرف لاسکتا ہے۔ لہذا جو نفسیات کہ عضویات کے دویش بدویش جاننے کی کوشش
 کرتی ہے، اس کے نزدیک کسی فال مرکز کا تصرف لازماً تقویٰ یا تضعیفی مہیجات
 کا نتیجہ ہوگا، جو اس مرکز میں کسی اور خارجی مرکز سے آئے گی۔
 اس باب میں ہم نے اعلیٰ بے ریوہ جانوروں مثلاً چیتہ یا شہد کی کھٹی،
 کی خود کاریت، یا تصرف کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ ان کے افعال اس
 عقیدے کے موید معلوم ہوتے ہیں، کہ ان میں بھی از خود تطابق پیدا کرنے والے

آلے کے علاوہ ایک آلہ تصرف کا ہے۔ لیکن اگر اس قسم کے مراکز موجود ہیں تو اس وقت تک ان میں ان مراکز کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوا۔ یہ تحقیق ایک نہایت ہی بار آور موضوع ہے، لیکن اس کے لئے نقطہ آغاز کی ضرورت ہے، اور اسی کا دستیاب ہونا دشوار ہے۔

خاتمے پر اس بات کی طرف توجہ دلانا مناسب نہ ہوگا، کہ تصرف یہ حرکی ہو، یا توجہ کا رُخ کے اندر ماحجوزہ تصرف ہو، مہرورت میں اس کو نفسیاتی حیثیت سے کوشش کے اس احساس سے الگ رکھنا چاہئے، جو بعض اوقات اس کے ساتھ ہوتا ہے کوشش کا یہ احساس تقریباً یقیناً حرکی فعلیتوں کا احساسی آلہ ہوتا ہے۔ پرشکل پیشانی، ایک حد تک بندوانت کسی قدر کا ہوا نفس، اور اسی طرح کے اور تغیرات صرف حرکی تصرف ہی کے ساتھ نہیں ہوتے بلکہ گہری اور پیچیدہ فکر و توجہ کے ساتھ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کے نفسی اثرات کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں نفسی اثرات کو ہم کوشش کہتے ہیں۔ نفسیات میں حرکی ارتسامات کی کارفرمائی کو اگرچہ اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم ”ترکیب و لزوم“ کے باب میں دیکھ چکے ہیں، یہ بہت اہم ہوتے ہیں۔

باب دوازدہم

جہلت اور عقل

اس سے قبل میں ان تجربات و مشاہدات کو بیان کر چکا ہوں، جو میں نے چوزوں پر کئے ہیں۔ اس باب میں میں ان، اور اسی قسم کے دیگر مشاہدات سے مدد لے کر جہلت اور عقل کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

جن انڈوں سے یہ چوزے نکلے تھے، ان کو مرغی کے نیچے سے بچے نکلنے کے دوہین دن قبل ہی نکال کر مشین میں رکھ دیا گیا تھا۔ لہذا یہ بچے اس دنیا کا تجربہ حاصل کرنے میں والدین کی رہنمائی سے محروم تھے۔ ان سب سے پہلے ان کی پکڑنے اور نکلنے کی قابلیت کی طرف توجہ کی۔ میں نے ان میں سے ایک کو جس کی عمر قریب قریب اٹھارہ گھنٹہ تھی، تجربے کے لئے انتخاب کیا۔ میں نے اس کے سامنے آدھے کی سفیدی کے تین چھوٹے چھوٹے ٹکڑے رکھے، اور ایک لمبے سے پن سے ان کو برابر ہلاتا رہا، تاکہ اس کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو جائے۔ جلد ہی ہی اس نے ان میں سے ایک پر ٹھونگ ماری، پانچویں گھنٹہ میں اس کو چونچ میں لے لیا، اور فوراً بے ڈھنگے طریقے سے اس کو نکل گیا۔ دوسرے

ٹکڑے پر اس کی ٹھونگ دوسری کوشش میں پڑی۔ لیکن یہ بھی پوری طرح
 کامیاب نہ ہوئی، کیونکہ ٹھونگ لگتے ہی وہ ایک طرف سرک گیا۔
 اب اس نے تیسرے کی طرف توجہ کی، اور تیسری ہی کوشش میں اس
 کو پونچ میں لے کر نکل گیا۔ ایک گھنٹے کے بعد میں نے پھر اٹھنے کی
 سفیدی اور روٹی کے ٹکڑے سے اس کی آزمائش کی۔ بالعموم دوسری یا
 تیسری کوشش میں اس کی ٹھونگ اس پر پڑتی تھی، اگرچہ بعض اوقات وہ
 اس کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوتا تھا۔ ایک دفعہ تو اس نے پہلی ہی
 کوشش میں روٹی کے ٹکڑے پر ٹھونگ ماری، اور اس کو چوسنے میں پکڑ لیا۔
 اس خاص چوزے کی فعالیت کے مشاہدات میرے نزدیک پیشانی ہیں۔
 چھوٹے چھوٹے چوزوں میں ٹھونگ مارنے کا مطابق پیدائش ہی کے
 وقت کا فی صبح ہوتا ہے، اگرچہ اس کو کال نہیں کہہ سکتے۔ اگر ان کو غذا دینے
 سے قبل عرصہ تک نشین کی دوازی میں رہنے دیا جائے اور اس سے ان
 کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں، اور اس کے بعد نکالا جائے تو ان کے ٹھونگ
 مارنے کا فعل زیادہ صحیح ہوتا ہے، لیکن پھر بھی پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔
 ان کی فعالیت زندگی کے پہلے دن کے خاتمے پر میں نے ان کے
 سامنے ایک کھلی چھوڑی۔ اکثر دنوں نے تو اس کی طرف توجہ تک نہ کی
 لیکن ان سے ایک جس کو میں اسود کہوں گا، اس کا تعاقب کیا، اور اس
 پر ٹھونگ ماری۔ ساتویں کوشش میں اس نے اس کو پکڑ لیا، اور کھا گیا۔
 گھنٹے ہی بھر کے بعد اس نے چوتھی کوشش میں ایک کھلی اور بچھڑی۔ اس
 کے بعد ایک اور کیڑے کو اس نے بارہویں کوشش میں پکڑا، لیکن اس
 کو بغیر کھائے چھوڑ دیا۔ باقی چوزوں نے کھجیوں کی طرف توجہ نہ کی، اگرچہ
 انہوں نے اکثر اس کیڑے پر ٹھونگیں ماریں جس کو اسود نے مجھ سے کہا
 تھا۔ جو بچے کے بعد میں نکلے ان کے سامنے میں نے ایک بڑی کھلی چھوڑی
 جس کے پر پھوڑے تھوڑے کاٹ ڈالے گئے تھے۔ یہ تجربہ میں نے ان
 کی عمر کے دوسرے دن کیا۔ ان میں سے ایک نے اس کا تعاقب کیا،

لیکن پھر ٹھہر کر خطرے کی مخصوص آواز نکالی۔ پہلا موقع تھا کہ میں نے ان بچوں کے منہ سے یہ آواز سنی۔ ممکن ہے، کہ کبھی کے پروں کی آواز اس کا باعث ہوئی ہو۔ بعد میں اسی چوزے نے اس کا تعاقب کیا اور بہت کاوش کے بعد اس کو بچہ مار کر کھا گیا۔

ان تمام تجربات و مشاہدات سے واضح ہوتا ہے کہ کسی چیز کو کھانے کی جہالت پیدا کرنے کے وقت مکمل نہیں ہوتی۔ اس تکمیل کے لئے کچھ سبق درکار ہوتے ہیں۔ میں نے اس وقت تک صرف خوراک کا ذکر کیا ہے۔ لیکن بہت ہی جلدی میں نے دیکھا، کہ یہ چوزے ہر اس چھوٹی چیز پر ٹھونگ پڑتے تھے، جو ان کے سامنے رکھی جاتی تھی، اور اگر یہ بہت چھوٹی ہوتی تھی، تو یہ تقریباً ہر چیز کو کھا لیتے تھے، یا کم از کم چوڑی نہیں لے کر اس کی آزمائش کر لیتے تھے۔ دانوں، ریت کے ذروں، یا کپڑائی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں، سب کے ساتھ ان کا یہی سلوک تھا۔ میں نے اپنی تجربہ گاہ میں اخباروں کا فرش کیا تھا، تمام چوزے ان اخباروں کے مطلوبہ حروف، اور بالخصوص بڑے بڑے حروف، پر بار بار ٹھونگیں مارتے تھے۔ میں نے ان چوزوں کے سامنے باجرا، جوار اور کئی تینوں چیزوں ملا کر ڈالیں یہ سب ان دانوں پر بلا تفریق و امتیاز ٹھونگے مارتے تھے۔ لیکن ان کے لئے بڑی تھی، لہذا وہ جوار اور باجرا کی طرف زیادہ توجہ کرتے تھے، غالباً اس وجہ سے، کہ ان کے دانے چھوٹے ہوتے ہیں، اور ان کو آسانی سے نگلا جاسکتا ہے۔ ریت اور چھوٹی چھوٹی کنکریوں پر بھی وہ اسی شوق سے گرتے تھے، جتنے، کہ دانوں پر۔ بلکہ انہیں خوراک کے پسینے کے لئے ان کنکروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ باجرا ان کو میر غوب معلوم ہونے لگا، اور چونکہ دن وہ چن چن کر باجرا کھاتے تھے، ان دانوں کے علاوہ وہ تقریباً ہر چیز، مثلاً کاغذ کے پرندوں، بٹنوں، مالائیکہ دانوں، چونے کے ذروں، سگریٹ کی راکھ پر ٹھونگ مارتے تھے، لیکن نگلنے میں وہ اس قدر بے پروا نہ ہوتے تھے۔ وہ ہر چیز پر بلا تہیز

رفتہ رفتہ بچھتے تھے۔ وہ اکثر اپنے، اور اپنے ساتھیوں کے بچوں پر ٹھونگیں مارتے تھے، اور بعض اوقات تو ایک دوسرے کی آنکھوں پر ٹھونگیں پڑتی تھیں۔ بن کا سیاہ سر، دیاسلائی کا سر، چاقو کی نوک، سونے کی ہیرا، انگوٹھی، غرض ہر چیز ان کی توجہ کو مبذول دیتی تھی۔ وہ ان پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ چونچ سے ان کی پیر تال کرتے تھے، لیکن بڑی بڑی چیزوں کے پاس جاتے ڈرتے تھے۔ لیکن اسود دیاں بھی نہیں چوکتا تھا۔ تیسرے دن ان میں سے چار نے کئی بار ایک ٹھونگی بھجی ہوئی سکرٹ پر ٹھونگ ماری، لیکن بعض اوقات دھوئیں کی بو کی وجہ سے وہ رک جاتے تھے، اپنے سروں کو ہلاتے تھے، اور عجیب مضحکہ خیز طریقے سے اپنی بونجوں کو زمین پر رگڑتے تھے۔ ایک یا دو منٹ کے بعد وہ چلے گئے، لیکن کبھی کبھی اس طرف آنکلتے تھے۔ جب سکرٹ پوری جل چکی اور راکھ ٹھنڈی ہو گئی، تو وہ آئے اور اس کو دیکھا۔ ایک چوز نے تو اس کو دیکھ کر ہی، اس پر ٹھونگ مارے بغیر اپنی چونچ کو زمین پر رگڑا۔

میں نے ان کو پانی دوسرے دن کی صبح سے قبل نہ دیا۔ اس وقت ان کی عمر بیس اور تیس گھنٹوں کے درمیان تھی۔ اب میں نے ایک سختی سے برتن میں ان کے سامنے پانی رکھا۔ لیکن وہ اس کی طرف ملاحظت نہ ہوئے۔ اکثر تو اس میں دوڑتے ہوئے گزرے، اور باوجود اس کے انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اتفاق سے ایک چوز پانی میں کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اپنے پیچے پر ٹھونگ ماری۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے چونچ اچھی کی، اور پینا شروع کیا۔ دوسرے چوزوں نے اب بھی اس کی طرف التفات نہ کیا۔ لیکن ایک دفعہ اسود پاس کھڑا ہوا تھا کہ اس نے اس برتن کے کنارے کے قریب بلبہ دیکھا، اور اس پر ٹھونگ ماری۔ اب اس نے بھی پینا شروع کیا معلوم ایسا ہوتا تھا کہ چونچ میں پانی کے ہوئے سے فوراً پیچے کا خیال آیا۔ جب وہ کھڑا پی رہا تھا، تو اور بھی آئے اور ٹھونک پانی

پر ٹھونگیں مارنی شروع کیں۔ اب انہوں نے بھی پانی پیا۔ میں اس سے قبل بیان کر چکا ہوں، کہ بعد میں ان میں سے ایک پانی میں سے دوڑتا ہوا گزر رہا تھا، کہ کھڑا ہو گیا، اور پانی پینے لگا۔ میں یہاں اپنے روزنامے کے ایک یا دو صفحے نقل کر دوں گا جس میں بلخ کے بچوں پر شجریات کا ذکر ہے۔ ان بچوں میں سے ایک تو ایک بچے دو پہر کو انڈے سے نکلا تھا۔ اس کو میں آئندہ ہر جگہ کہوں گا۔ دوسرا پانچ بجے شام کو نکلا تھا، اس کا نام میں ج رکھوں گا۔

دوسرے دن بارہ بجے دو پہر کو میں نے ان کشمیں کی دراز سے نکالا، اور ان کے سامنے انڈے کی سفیدی ڈالی۔ ٹھونگ مارنے کا تعلق ناقص تھا۔ اگر وہ کسی چیز کو چونچ میں پکڑ لیتے تھے، تو اس کو بولا کر اگل دیتے تھے۔ ان دونوں کی ٹانگیں کمزور تھیں۔ وہ اکثر اپنی دموں کے بل پیچھے کی طرف گرتے تھے، لیکن اب ہر حال قوی تر تھا۔ وہ ہر اس چیز پر ٹھونگ مارتے تھے، جن پر ان کی نگاہ پڑتی تھی۔ لیکن ان کا نشانہ ٹھیک نہ لگتا تھا۔ میں نے ان کے سامنے بھی ایک ٹھیکلے برتن میں پانی رکھا۔ وہ اس میں سے کئی دفعہ گزرے، لیکن ایک دفعہ بھی انہوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی، میں نے اب کی چونچ زبردستی پانی میں ڈبو دی۔ اب اس نے اپنے مخصوص انداز سے پانی پیا، اور بار بار پانی پر ٹھونگیں مارتا رہا۔ دونوں انڈے کی سفیدی پر ٹھونگیں مارتے تھے، اور تیسری پاچھی کوشش میں اس کو پکڑ لیتے تھے، اور پھر اگل دیتے تھے، شاید ذرا ٹھکل بھی لیتے ہوں۔ اس کے بعد میں نے ان کو ان کے ٹوکے میں بند کر دیا۔

سوا دو بجے دو پہر کو میں نے ان کو بھر باہر نکالا۔ وہ ادھر ادھر پھرتے پھرتے پانی کے پاس آئے۔ دونوں نے فوراً پانی پیا۔ انہوں نے انڈے کی سفیدی پر ٹھونگ ماری، جس کو نمایاں کرنے کی غرض سے سیاہ تھالی میں رکھا گیا تھا، لیکن اس کا زیادہ حصہ انہوں نے اگل دیا۔ چار بجے شام کو میں نے اب کو ہانے کے ٹھپ میں ڈالی، دیا، ویترا، اور نہایت

زور شور، اور جوش کے ساتھ پیرا پیرا رہا۔ اور ساتھ ہی ساتھ بیٹ بھی کرتا جاتا تھا۔ ایک منٹ سے کم میں اس نے ٹب کا چکر لگایا، اور کناروں پر برا بھروسے کرتا رہا۔ اس کے بعد میں اس کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں لے آیا۔ تھوڑی ہی دیر بعد ب اور ج دونوں سیدھے پانی کے برتن کے پاس گئے، اور جا کر پانی میں بیٹھ گئے۔ انہوں نے بغیر کسی ترغیب و تحریض کے انڈے کی سفیدی پر ٹھونچیں ماریں، لیکن ان کو بغیر ننگے اگل دیا۔ ان میں سے ایک نے اپنا سر کھجایا، اور اس فعل میں دو یا تین مرتبہ لڑھکھا۔ شام کو ساڑھے چھ بجے انہوں نے نہایت آزادی سے انڈے کی سفیدی کھائی۔ اب ان کا ٹھونگ مارنے کا نطابق کافی صحیح ہو گیا تھا، لیکن پوری طرح صحیح اب بھی نہ تھا۔ میں نے ج کو نہانے کے ٹب میں ڈالا، وہ بھی نہایت جوش کے ساتھ پاؤں مارتا رہا، اور برا بھروسے کرتا رہا۔ اس کے بعد اس نے تیرنا شروع کیا، اور کناروں پر ٹھونچیں ماریں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیرنے کا نطابق پیدائش کے وقت چلنے کے نطابق کے مقابلے میں زیادہ کال ہوتا ہے۔

اگلے دن صبح کے نو بجے ب اور ج سیدھے پانی کی طرف گئے۔ انہوں نے نہایت رغبت کے ساتھ انڈے کی سفیدی کھائی، اور بڑے بڑے نوا لے ننگے رہے۔ لیکن اسی اثنا میں کبھی کبھی وہ اپنا سر کبھی کبھی ایتھے تھے، اور ہر دفعہ لڑھکتے تھے۔ وہ اپنے سینے کے نرم پروں کو بالکل اسی طرح ہموار کرتے تھے، جیسے کہ اور بطنیں کرتی ہیں۔ وہ بطنوں کے اسلیم طریقے سے اپنی چوٹیوں کو اپنی دھموں کی جڑ کے پاس لے جاتے تھے، اور اپنے سروں کو اپنی پیٹھ پر رکھتے تھے۔ وہ کھڑے ہوئے، اپنے پروں کو ہلایا، اور نہایت پیونڈے طریقے سے بیٹھ گئے۔ اس میں سوسم ہوتا تھا، کہ ان کا یہ نطابق ناقص ہے۔ گیارہ بجے میں نے ان کے سامنے پر دار کھی جو پڑی۔ ب نے اس کا تعاقب کیا، اس پر بہت دفعہ ٹھونچیں ماریں، لیکن بکڑانہ سکا۔ اتنی دیر میں وہ کبھی اخبار کے نیچے گھس گئی۔ میں نے اس کو

وہاں سے نکلا، توب نے پھر تعاقب شروع کیا، اور بار بار ٹھونکنیں لیں، لیکن اب کے یہ کبھی ایک سوراخ میں سے باہر نکل گئی۔ میں نے اس کو پکڑ کر پھر اس کے سامنے چھوڑا۔ اس دفعہ اس نے تین مرتبہ ٹھونکنیں مارنے کے بعد اس کو پکڑ لیا، اور نہایت رغبت کے ساتھ اس کو نگل گیا۔ دوسرے بچے ج نے بہت سی ناکام کوششوں کے بعد ایک اور کبھی پکڑی۔ وہ دونوں خود اپنے اور دوسروں کے براڑ پر ٹھونکنیں مارتے، اور بظاہر اس کو نگل جاتے تھے۔ ان میں ناپسندیدگی کی علامت اس قدر نمایاں نہ تھیں، جتنا کہ مرغی کے چوزوں میں۔ دو بچے دوپہر کو میں نے ایک کے سامنے مختلف چیزیں، مثلاً کاغذ کے پرزے، وائسٹائی کے ٹکڑے، چھوٹے چھوٹے بچوں، اور بہتر غرض ہر وہ چھوٹی چیز کبھی جو میرے ہاتھ لگی، ان میں سے ہر ایک کو پکڑنے لگے، پو پلاتے تھے، اور بعد ازاں یا تو ان کو نگل لیتے تھے، یا اگل دیتے تھے۔

اس تمام سے معلوم ہوتا ہے، کہ مرغی کے چوزوں، اور بطخ کے بچوں کے لئے تجربہ، اور اشیاء کی افراد افراد پر مثال کس قدر ضروری ہے۔ ان کو ہر چیز کی حقیقت اور ماہیت خود اپنے آپ معلوم کرنی پڑتی ہے، لیکن وہ ان تمام باتوں کو جلد ہی اور صحت کے ساتھ معلوم کر لیتے ہیں۔ وہ چند فعلیتوں کے صادر کرنے کی مہر و فی قابلیت اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں، اور یہ تمام فعلیتیں ان زندگی کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اشیاء کی ماہیت کا مہر و فی علم ان میں نہیں ہوتا۔ مسٹو سپیلڈنگ نے بہت دن ہوئے، کہ کم عمر پرندوں پر تجربے کئے تھے۔ لیکن اس کے نتائج بعض حیثیتوں سے میرے نتائج سے مختلف تھے۔ اس نے فیل مرغی کے بچوں میں بازی کی آواز کی وجہ سے جلدی دہشت پیدا ہونے کا ذکر کیا۔ مجھے اس میں شبہ نہیں، کہ ان کا فیل خوف کا پتہ دیتا تھا لیکن میرے

نزدیک بہشت ہے، کہ انہوں نے جلد یہ معلوم کر لیا، کہ یہ آواز بازی ہے۔ ہر کیف میرے مرغی کے چوسے پر لٹ نہی اور غیر معمولی آواز کوسن کر یا کسی خوف ایک چیز کو دیکھ کر، خطرے کی مخصوص آواز نکالتے تھے جب میں نے ایک گھر پلا ان کے درمیان چھوڑا ہے، تو بڑا دلچسپ تماشہ دیکھنے میں آیا۔ کبھی وہ کھڑے ہو کر خاص آواز نکالتے تھے، اور کبھی خوف کے مارے بھاگتے تھے۔ لیکن ایک چوڑکا دینے والی آواز کاہین اور واضح اثر بہت نمایاں ہوتا ہے۔ اس کوسن کر وہ یا تو پر اگندہ ہو کر دھک جاتے تھے، اور کئی سیکنڈ یا سنڈ تک بے حس و حرکت پڑے رہتے تھے، یا پھر جہاں کھڑے ہوتے تھے، وہیں دھک کر جھٹ جاتے تھے، اور بالکل بے جان معلوم ہوتے تھے۔ اس قدر پھرتے اور ہر وقت چوں چوں کرنے والے، ہا نور کا یہ کامل سکوت، سکون بہت عجیب چیز ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ حفاظت کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن یہ مخصوص جواب ہر پریشان کن آواز یا حادثے کے بعد صادر ہوتا ہے۔ جب میں کاغذ کے ایک پرزے کو سروڑ کر ان کے درمیان پھینکتا تھا، جب میں چھینک لیتا تھا، یا تالی سجاتا تھا، یا باجے سے کوئی کرخت آواز نکالتا تھا، تو وہ فوراً دھک جاتے تھے۔ میں پس طرح مان سکتا ہوں، کہ ان کو اس باجے سے سوردی وقعت تھی۔ اس کے برخلاف میں ایک دودن کے بچے کو بلی کے پاس لے گیا، لیکن اس پر خوف کی ذرا سی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ اس بچے نے بلی کی موجودگی کو محسوس بھی نہ کیا، اور جب تک وہ میرے ہاتھ میں رہا اس وقت تک بلی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ لیکن چونکہ میں نے اس کو فرش پر چھوڑا، تو وہ بلی اس کی طرف مائل ہوئی۔ لیکن اس کا کچھ اثر نہ ہوا۔

اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ تھی، کہ وہ بچے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کرتے تھے۔ میں دس دن کی عمر کے دو بچوں کو ایک مرغی خانے میں لے گیا اور ایک مرغی سے تقریباً دو گز کے فاصلے پر

اُن کہ حصوڑ دیا۔ یہ مرغی اپنے بچوں کو بلا رہی تھی۔ ان بچوں نے مرغی کی آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی۔ یہ آواز ان کے لئے کہ وہ خوف زدہ تو نہیں ہیں، میں نے اپنی پھیلی پر کچھ دانے ڈالے اور ہاتھ اُن کی طرف پھیلا دیا۔ وہ حسب معمول کو دہک کر میری پھیلی پر آگئے، اور دانہ چگنے لگے۔ میں نے ان کو ایک مرغی کے ساتھ لگا دیا۔ بظاہر ان کو اس سے کچھ خوف نہ ہوا، اگرچہ وہ مرغی بہت بارنے بیٹنے والی تھی۔ لیکن یہ تمام تجربہ ان کو نیا معلوم ہوتا تھا، جیسا کہ فی الواقع یہ تھا۔ کچھ دنوں کے بعد میں مین اور بچوں کو مرغی خانے لے گیا۔ یہاں ایک مرغی اپنے بچوں کو لئے پھر رہی تھی۔ ابھی تھوڑی دیر قبل ان کے لئے دانہ ڈالا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنے بچوں کو بلا رہی تھی۔ میں نے ان مین بچوں کو باہر اس طرح چھوڑا کہ وہ مرغی کو کچھ تو نہ سکیں، لیکن اس کی آواز سن لیں۔ انہوں نے اس آواز کی طرف مطلق توجہ نہ کی، اور میرے پاس ہی زمین کر رہے رہے۔

اس دنیا کی چیزوں کے متعلق ان کو بور دینی اور علمی معلومات نہ ہونے کو میں دو ایک اور مثالوں سے واضح کر دیتا ہوں۔ ایک دن قریب ایک اسٹج لمبے کیڑے ان کو کھانے میں دیا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے اتنے ہی لمبے سرخ رنگ کے اُون کے ٹکڑے لئے، اور اُن کو اُن چوڑوں کے سامنے ڈالا جس رغبت کے ساتھ انہوں نے اُون کے ان ٹکڑوں کو اٹھایا، وہ بہت قابل غور تھی۔ پھر بس بچے نے اس کو ہٹھکیا تھا، اس کے پیچھے اور بچوں کا دوڑنا بہت جوش پیدا کرتا تھا۔ لیکن میں اُون سے ان نشئی کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا، اور بعد میں میں نے اس کی کوشش بھی نہ کی، کیونکہ اندیشہ تھا کہ کہیں میرے تجربے بدقسمتی کا باعث نہ ہو جائیں۔ کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے چھ اسٹج کے قریب لمبا ٹکڑا کاٹا، اور اس گوان کے برابر پھینک دیا۔ انہوں نے فوراً خطرے کی آواز نکالی، اور کسی نے بھی اس وحشتناک کیڑے کے پاس جانے کی ہمت نہ کی۔ اس کے بعد میں نے ایک چھوٹا ٹکڑا

چار اپنچ لبا ان کے سامنے پھینکا۔ اس کو انھوں نے شبہ کی نظر دلوں سے دیکھا، لیکن ایک نے آخر کار اس کو اٹھا لیا، اور بے بھگا گاہکچھ دیر تک تو تمام چوزوں کی اس پر لڑائی ہوتی رہی، لیکن آخر کار سب نے اس کو چھوڑ دیا۔ پھر بھی کبھی کبھی وہ چوزے اس کو اٹھاتے رہے، لیکن پھر بعد میں کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اُون کھانے کی لذت بے لطف ہونی شروع ہوئی۔ میں نے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ان کے سامنے ڈالے، لیکن ان کے ساتھ کسی کو بھی دلچسپی نہ ہوئی۔ ایک چوزہ ان میں ایک کو لے بھاگا، لیکن جلد ہی ہی اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور آخر کار کھا لیا۔ باقی کے دو ویسے کے ویسے ہی پڑے رہے۔ میں نے پھر اپنچ لے کر اس کو دیا، پڑا رہنے دیا، لیکن تھوڑی دیر بعد پرجوش آوازیں اور پاؤں کی آہستہ پیر تھکنے کے فعل میں بدل انداز ہوئیں۔ میں نے سہرا اٹھا کر دیکھا، تو معلوم ہوا کہ وہ چار اپنچ کا ٹکڑا اسود کے منہ میں ہے، اور اور چوزے اس کا تعاقب کر رہے ہیں۔ اسود جنگلے کو بھلانگ کر میرے مطالعہ کے کمرے میں آیا، اور ایک کونے میں کھڑا ہو کر بہت کچھ کوشش کے بعد اس پورے ٹکڑے کو نگل گیا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اُون کا ٹکڑا دل کر ان بچوں کو دھوکا دینا نہایت کہینہ حرکت تھی۔ میں ایک مثال اور بیان کرتا ہوں، جس میں اس قسم کا دھوکا دیا گیا۔ پہلی یہ خواہش تھی کہ یہ معلوم کروں کہ آیا یہ چوزے ایک بڑی کھسی اور شہد کی کھسی میں طلقہ امتیاز کر سکتے ہیں، یا نہیں۔ اب اسود چھوٹی بڑی کھسیوں سے خوب واقف ہو چکا تھا، اور ان کو پسند کرتا تھا۔ جب میں نے اپنے مرغی خانے میں ایک شہد کی کھسی چھوڑ دی، تو اکثر چندے تو خوف زدہ ہو گئے، جس طرح کہ وہ کھسی سے خوف زدہ ہوا کرتے تھے، لیکن اسود بلا تامل و توقف اس پر چھٹا، اور اس کو لے بھاگا۔ اس کے بعد اس نے اس کو پھینک دیا، بہت دفعہ اپنا سر لایا، اور بار بار اپنی چوخی کو زمین پر رگڑا جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، میرے خیال میں کھسی نے اس کو ڈنگ نہیں لایا، اور اگر لایا بھی تو اس کے اثرات بہت جلد محو ہو گئے، چنانچہ چند منٹ بعد ہی وہ خوش و خرم پھر لگا۔ گمان غالب یہ ہے کہ اس نے اس کے زہر کو محسوس کیا، بہر کیف بعد میں اسود کو اس شہد

کی کھسی کے ساتھ دھپسی نہ ہوئی۔ اسی دن راب وہ پانچ دن کا تھا کچھ گھنٹوں کے بعد میں نے ایک پروار بڑی کھسی اور چھوٹی شہد کی کھسی کشیشہ کے ایک گلاس میں بند کیا۔ اسود اور ایک اور چوز نے شیشے میں سے دیکھ کر ان دونوں پٹھوئیں ماریں۔ اس کے بعد میں نے چھوٹی شہد کی کھسی کو آزاد کر دیا۔ اسود اس پر جھپٹا، اس کو لے بھاگا، اور نکل گیا۔ ایک اور چھوٹی شہد کی کھسی کو اس نے فوراً پکڑا، زمین پر اس کو بیچ کر اس کو کمزور کیا، اور نکل گیا۔ ان دونوں چھوٹی شہد کی کھسیوں کے ڈنگ تھے۔ میں نے دس دن کی عمر کے اوبچوں کے سامنے ایک اور چھوٹی شہد کی کھسی چھوڑ دی۔ انہوں نے جلدی جلدی اس پر ٹھونکنیں ماریں، اور اس کو ایک طرف کو جھکے رہے۔ ترتی کے اس درجے پر وہ ہرنی اور غیر مانوس چیز کے پاس آنے میں ذرا آہل کرتے تھے، اور اسی طرف سے ٹھونکنیں مارتے تھے۔ مثلاً ایک دفعہ میں نے ان کے ساتھ سب سے ہری ایک تیوہ اڈالیں۔ انہوں نے اس پر بھی بہت جلدی ٹھونکیں ماریں، اور ان کو ایک طرف کو ہٹا دیا۔ لیکن جلدی ایک پیچے نے اس کو اٹھایا، اور لے بھاگا۔ وہ سرے چوزے اس کا برابر تعاقب کرتے رہے، لیکن وہ اس کو کھا گیا۔ بعد میں انہوں نے چند کشیشیں بھی کھائیں لیکن کھاتے ہوئے وہ برابر سہل کو ہلاتے رہے۔ یہ سلوم ہوتا تھا، کہ یہ ان کو پسند نہ آئیں۔ بطخ کے بچوں نے ان کو خوب مزہ سے لے کر کھایا۔ بطخ کے بچوں میں سے ایک نے مجرد چھوٹی شہد کی کھسی کو اٹھایا اور پانی میں اس کو کچھ دیر پھلایا کر نکل گیا۔

جب یہ چوزے چھوٹے چھوٹے تھے، تو میں ان کو ہر چیز کے پکڑنے کی طرف مائل کر سکتا تھا، یہاں تک کہ میری ترغیب و تحریص سے وہ ان چیزوں کو بھی پکڑ لیتے تھے، جن کو انہوں نے کسی وقت بد مزہ پا کر چھوڑ دیا تھا۔ اس ترغیب دلانے سے میں اپنی انگلی یا پٹیل، گوزین، پرانا تھکا

تا کہ ان کی توجہ اس طرف منقطع ہو جائے۔ یہ گویا مرغی کے ٹھونگ مارنے کی نقل تھی۔ اسی طریقے سے میں نے ایک چوزے کو شہد کی مکھی کی شکل کے کیڑے کی ترغیب دلائی۔ یہ سچہ اس سے قبل اس کیڑے سے بہت سچتا تھا۔ اب اس نے اس کو فوراً پکڑ لیا، اور لے بھاگا۔ دوسروں نے اس کا تعاقب کیا، اور ایک نے اس کو چھین کر نگل لیا۔ اگلے دن میں نے ان کے سامنے اسی کیڑے اور شہد کی مکھی کو چھوڑا لیکن اب کسی نے بھی ان کی طرف توجہ نہ کی۔ میں ان کے قریب زمین پر آگئی مارا کر، اور پیل سے ان کو ہلا ہلا کر ان بچوں کی توجہ ان کی طرف منقطع کرانے کی کوشش کرتا رہا۔ لیکن اب اس کا بھی ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ ہیرا خیال ہے، کہ اب زمین پر اس طرح انگلیاں مارنا بے اثر ہوتا جا رہا تھا۔ وجہ اس کی یہی تھی، کہ میں نے اس طرح اکثر ان کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ کیا تھا، جو ان کے لئے بد مزہ تھیں۔

میں اپنے چوزوں کو بالعموم دس دن کی عمر کے بعد مرغی خانہ بھیج دیا کرتا تھا، اور تین ہفتہ کی عمر کے بعد تو میں نے ان کو بھی اپنے پاس رکھا ہی نہیں۔ لیکن اس عرصہ میں میں نے کسی چوزے، یا بطخ کے بچے، کو اڑتی ہوئی مکھی پکڑنے پر ڈیجھا۔ میرے مرغی خانے میں بہت سی مکھیاں اڑتی، اور بچے رہا کرتی تھیں۔ میں نے چوزوں کو اکثر، اور بطخ کے بچوں کو کبھی کبھی، اڑتی ہوئی مکھی پر ٹھونگ مارنے دیکھا، لیکن ان میں سے کسی کو بھی مکھی کا میا بی نہ ہوئی۔ میں نے اس طرح بھی تجربہ کیا مکھیوں کو گلاس میں ڈال کر اوپر سے ایک کارڈ ڈھک دیا۔ اس حالت میں چوزے بار بار مکھیوں پر ٹھونگیں مارتے تھے۔ کارڈ کو مٹا بیٹے سے مکھیاں اڑ جاتی تھیں۔ چوزے ان کو اڑتے دیکھ کر ان پر ٹھونگیں مارتے، لیکن پکڑنے میں کبھی کامیاب نہ ہوئے۔ میں نے یہ بھی کیا، کہ جس جگہ بہت سی مکھیاں مٹی ہوئی تھیں، وہاں ان مکھیوں پر گلاس اٹھا کر دیا، جب وہ یوری طرح زمین پر بیٹھ جاتی تھیں، تو میں گلاس اٹھا لیا کرتا تھا۔ اسود نے ایک موقع پر

ایک کمی کو اس نے اُڑنے سے قبل پکڑ لیا۔ لیکن وہ یا کوئی اور چوزہ اُڑتی ہوئی نکلتی کو پکڑنے میں کامیاب نہ ہوا۔

یہاں تک میں نے، شاید ضرورت سے زیادہ تفصیل کے ساتھ اپنے اُن مشاہدات کو بیان کیا ہے، جن کو میں فوراً نوٹ کر لیا کرتا تھا۔ بعضوں کو تو یہ مشاہدات بالکل حقیر معلوم ہونگے۔ ان کے نزدیک تو اس قابل نہیں، کہ ان پر دقت ضائع کیا جائے، یا ان کو نوٹ کیا جائے۔

لیکن ہم نفسیات متقابلہ کے متعلم ہیں، اور ہمارے لئے یہ اس وجہ سے اہم ہیں، کہ ان سے چوزے یا بلخ کے سچے میں حیات نفسی اور فعلیت کی ابتدا پر روشنی پڑتی ہے۔ اب ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ یہ مشاہدات جبلت اور عقل کے تعلق کو کس طرح واضح کرتے ہیں۔ لیکن پہلا سوال تو یہ ہے، کہ

جبلت کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف، یا اس کو بیان، کس طرح کرینگے؟ اس سوال کے جواب کے لئے چوزے کی اس حالت پر غور کرنا پڑیگا، جب وہ ٹھونگ مارنے کی کوشش کر رہا تھا۔ یہاں ایک مہج ہے، جو حرکی جواب پیدا کرتا ہے۔

اب اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ یہ حرکی جواب، جیسا کہ عام طور پر کہا جاتا ہے، بالکل میکانیکی نہیں، لیکن اس کو آلی کہنا صحیح ہوگا۔ یہ حیوانی خود کاریت کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ادنیٰ دماغی مراکز کے علاوہ

اور کچھ بالضرورت شامل نہیں۔ لیکن یہ حیوانی خود کاریت کا ایسا ٹکڑا ہے، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ میں یہاں بھی شعور کو ان ہی وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، جن میں کہ اب تک

کرتا آیا ہوں۔ ٹھونگ مارنے میں شعور میں کا کام صرف یہ ہے، کہ مناسب جوابات کا انتخاب کرے، اور عقلی آلہ کو اس کے کام کے لئے مستعد بنا دے۔ ہم اس خود کاریت کو حرکی جواب کی خلیقی قابلیت کا نتیجہ

کہنگے۔ اُن حیوانات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ جو خود کار جوابات اس قابلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ بالجامد مناسب تفسیر پذیر ہوتے ہیں۔ شروع شروع میں چوزوں کی کوششیں کامیاب بھی رہتی تھیں، اور نا کام بھی۔

اب جس قدر زیادہ یہ تغیر پذیر ہے، اور جس قدر زیادہ یہ عدم مناسبت ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ضرورت اس فرد کو اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف جس قدر کم یہ تغیر پذیر ہے، اور جس قدر تھوڑے سے مناسب جوابات ہوتے ہیں، اسی قدر کم ضرورت اس اکتساب مہارت کی ہوتی ہے۔

اب ہم خارجی پہلو سے ایک اچھی اور قابل عمل تعریف کر سکتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی عقل سے اس کے تعلقات بھی واضح کر سکتے ہیں۔ نظری طور پر مکمل حلی فعلیتیں وہ ہوتی ہیں، جن میں یہ تغیر پذیر مطلق نہیں ہوتی، جن میں عدم مناسبت کی فیصدی صفر ہو، اور اس لئے جن میں فرد کو عمل کی مدد اور رہنمائی سے اکتساب مہارت کی ضرورت نہ ہو۔ اگر وہ چونے پیدائش ہی کے وقت صحت کے ساتھ ٹھونک مارے گی قابلیت رکھتے، تو کہا جاتا کہ ان کی یہ جبلت مکمل ہے۔ لیکن بصورت موجودہ ان فعلیتوں کو مکمل کرنے کے لئے تھوڑی سی مہارت کی ضرورت تھی، اور یہ عقلی تجربہ کی مدد سے کام کرتی تھی۔ ان کی جبلتیں تقریباً مکمل تھیں لیکن پوری طرح مکمل نہیں۔

یہاں ایک شرط بیان کر دینی چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ عقلی تصرف کے نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ فعلیتیں محض تکرار سے سمجھ تر ہو جائیں۔ بالفاظ دیگر یہاں عدم صحت خود کار آلہ کی عملی فعلیت میں عدم سہولت کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اکثر فعلیتیں، جو اپنے وقت پر جواب کی خود کار مشین کی ذمہ سے صادر ہوتی ہیں، وہ پیدائش کے وقت صادر نہیں ہوتیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، کیونکہ اس وقت تک جسم بہت زیادہ ترن یا قہ نہیں ہوتا۔ مسٹر سیپیلڈنگ کا خیال ہے، کہ پرنڈول کی پرواز جیٹی ہوتی ہے۔ اس نے ابابیل کے چمچ بچوں کو لے کر ان کو پتھر سے میں بند کیا، یہاں تک کہ ان کے پورے پر عمل آئے۔ اس کے بعد اس نے پتھر سے کا دروازہ کھول دیا۔

وہ سچے پہلے ہی کوشش میں نہایت سہولت کے ساتھ اٹھ گئے۔ ان میں اڑنے کی پنجابی طاقت مکمل صورت میں ظاہر ہوئی۔ لیکن یہ بالکل عیاں ہے کہ بے بال و پر سب سے اس طرح فوراً اُڑ نہیں سکتا۔ ان، اور اسی طرح کی اور مثالوں میں جلی طاقت اس وقت تک ملتوی رہتی ہے، جب تک کہ جہانی اور عضوی ترقی فعلیتوں کے قسری صدور کو طبعی اور عضویاتی حیثیت سے ممکن نہیں بنا دیتی جو قسری فعلیتیں مکمل حسی ترقی کا نتیجہ ہوتی ہیں، وہ اس قسم کی ملتوی شدہ جبلتوں کی بہترین مثالیں ہیں۔

جس عقیدے کو ہم یہاں پیش کر رہے ہیں، اس سے لازم آتا ہے کہ جبلت میں من حیث جبلت، شعور ایک مابعد ہی منظر ہے۔ یہ ایک حاصل ہے، جو اس فعلیت پر کوئی اثر نہیں کرتا بشرطیکہ وہ فعلیت مجلی ہو۔ اگر کوئی حیوان اس قسم کا موجود ہے جس کی تمام فعلیتیں عمہ بصر خالصہ قسری اور خالصہ جلی رہتی ہیں، تو وہ بھی ذی شعور ہو سکتا ہے، لیکن اس کے شعور کی کوئی عملی قیمت نہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کی تمام فعلیتیں بر بنا ہے دعویٰ قسری ہیں، اور اس لئے شعور کے قابو یا اس کی انتہائی کی ضرورت نہیں۔ یہ شعور ان فعلیتوں کا تماشا دیکھنے والا ہو گا، نہ کہ ان کو راستہ بنانے والا کیونکہ اگر عقل ان فعلیتوں کی رہنمائی کرتی ہے تو یہ جلی نہیں رہتیں۔ یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ جس فعلیت میں کامل صحت فردی تصرف سے پیدا ہو، وہ جلی اجزن معنوں میں کہ ہم جبلت کی اصطلاح کو استعمال کر رہے ہیں، انہیں رہتی، بلکہ عقلی ہو جاتی ہے، اور جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، جب کوئی جبلت متبصر اور نیچے عوارض حالات کے مطابق ہو جائے، تو تغیر اور مطابقت، جبلت کا حصہ ہیں ہوتی، بلکہ یہ عقلی تصرف کا نتیجہ ہوتی ہے۔

لہذا پھر میں کہتا ہوں، کہ جبلت، من حیث جبلت، میں شعور ایک مابعدی منظر، اپنے کار لاحقہ ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ غائب ہوتا ہے۔ اگر جلی فعلیتوں کے صدور کے ساتھ شعور نہ ہو تو عقل تصرف یا رہنمائی

کے لئے اس پر قابو نہیں پاسکتی۔ قسری فعلیتوں کے صدور سے شعور کو ایسے معطیات و مفہومات حاصل ہوتے ہیں، جن پر عقل کی تعبیر کی ہوئی عمارت نفسی عمارت کی بنا ہوتی ہے۔

جہاں تک کہ ریبرہ وار جانوروں کا تعلق ہے، حرکی جواب کی خلقی طبیعت کی نسبت کامل صورت سمیٹیت جبلت کے صرف ادنی جانوروں میں نظر آتی ہے، یا پھر ان جانوروں میں جو ترقی کے نسبت اعلیٰ درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ مگر کچھ کے نوزائیدہ بچے، جن کی آنکھیں بھی پوری طرح نہیں کھلیں، ہر اس چیز کی طرف منہ پھاڑ کر دوڑتے ہیں، جو ان کے سامنے آتی ہے، اور دیوانگی کے ساتھ اس کو کاٹتے ہیں۔ اسی طرح سانپ کے بچے، جن کی کھوپڑی از وقت ماں کے پیٹ سے نکال لیا گیا ہو، کاٹنے کو دوڑتے ہیں، اور اپنی زموں سے مخصوص آواز نکالتے ہیں۔ یہ دونوں غیر مشتبہ جبلت کی مثالیں ہیں۔ چھوٹے چھوٹے چوزوں میں مندرجہ ذیل جو بات شروع ہی سے اس قدر متین ہوتے ہیں کہ ان کو جلی ہی سمجھنا چاہیے، ٹھونگ مارنا، چلنا، اپنے آپ کو کھانا، اپنے پروں کو نہ ہوا کرنا، انکڑائی لینا، پروں کو پھٹا پھیرنا، زمین کرینا، پھسکر امار کر بیٹھنا، مٹی سے نہانا، خطرے کے وقت بھاگنا، اور دیکھنا، خطرے اور دیگر جذبات کی مخصوص آوازیں نکالنا۔ ان کے علاوہ اور چھوٹی چھوٹی فعلیتیں ہوتی ہیں جو چوزوں کے لئے مخصوص ہیں، اور جن کی وجہ سے چوزہ بطخ کے بچے سے ممتاز ہوتا ہے۔ بطخ کے بچوں میں ذیل کی حرکات جلی ہوتی ہیں:۔ چوچ میں غذا کو کھانا، اور پھلانا، تیرنا، چوچ سے سینے کے پروں کو ہوا کرنا، چوچ کو دم سے نیچے لے جانا، سر کو پیچھے پر کرنا، ان کے علاوہ ان میں بعض اور فعلیتیں ہوتی، جو متین ہونے کی وجہ سے جلی کی جاسکتی ہیں۔ لیکن اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں یہ بتلانا آسان نہیں ہوتا، کہ کوئی فعلیتیں جلی ہیں۔ یہ وقت ان جانوروں میں تو خصوصیت کے ساتھ پیش آتی ہے، جو کم ترقی یافتہ صورت

میں پیدا ہوتے ہیں، اور جو ابتدائیں والدین کی مدد کے محتاج ہوتے ہیں۔ ان حیوانات میں بھی ان تمام فعلیتوں کا حرکی جواب کی تسلسلی قابلیت پر موقوف ہونا تو غیر مشتبہ ہے، لیکن تقلید، فردی رہنمائی اور عقلی مطابقت و موافقت نحو عننا صریح ہیں، جو دال ہو کر ان کو کم خاص جبلی فعلیتیں بنا دیتے ہیں۔ میرے نزدیک تقلید، اور روایات ان حیوانات کے لئے خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں، جو غول بنا کر رہتے ہیں۔ روایات سے میری مراد یہ ہے کہ وہ جانور حیوانات کی اس جماعت میں پیدا ہونا ہے جس میں چند فعلیتیں ایک خاص طریقہ سے صادر ہوتی ہیں۔ اب یہ بھی اپنے تقلید می میلان کی وجہ سے ان ہی طرز عمل کو اختیار کر لیتا ہے، جو اس طرح روایات کے ذریعہ نقل و متواتر ہو جاتے ہیں۔ مسٹر ڈیلیو ایچ ہڈسن نے اپنی ایک تصنیف ”دی نیچرلسٹ ان لاپلاٹا“ میں ”پرندوں میں خوف“ پر ایک نہایت بچپ باب لکھا ہے۔ اس میں وہ اکثر ایسے مشاہدات بیان کرتا ہے جن سے نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ پرندوں میں انسان اور دیگر دشمنوں کا خوف زیادہ تر والدین کی تعلیم، یا خود ان کے اپنے تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خود میرے مشاہدات بھی اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں مسٹر ہڈسن نے بھی ”روایات“ کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا ہے، جو میں نے اختیار کئے ہیں۔

بہر حال یہ بالکل واضح ہے کہ جب تک کہ ہم باحیاط مشاہدہ اور احتیاط کے بعد یہ تحقیق نہ کر لیں، کہ ان حیوانات کی عادات، حرکی جواب کی خلقی قابلیت پر مبنی ہونے کے باوجود کس حد تک تقلید والدین کی رہنمائی اور تعلیم، اور روایات سے متعین ہوتی ہیں، اس

وقت تک ہم کو ان عادات کو جبلت کی طرف منسوب نہ کرنا چاہیے خواہ یہ عادات ایک نوع کے تمام افراد میں بالاشتراك ہی پائی جاتی ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ یہ اختیاری مشاہدہ کے لئے ایک وسیع میدان ہے۔ کیا امید کی جاسکتی ہے کہ کسی دن برطانیہ عظمیٰ کے جامعہ میں ایک پروفیسری نفسیات متقابلہ کی قائم کی جائیگی جس کے ساتھ ایک مصلیٰ اور شجرہ بگاہ ہوگا جس میں خاص خاص حالات اور رضاعی والدین کی نگرانی میں حیوانات کی پرورش ہوگی تاکہ ان کی عقل کے ارتقاء کا ماحیط مطالعہ ہو سکے؟

جن انواع کا طبعی ماحول نسبتاً سادہ اور کم تغیر پذیر ہوتا ہے ان کے سرورپی جوابات تو بلاشبہ بلحاظ ماہیت نسبتاً معین اور جلی ہو گئے۔ ماحول کی پیچیدگی اور قابلیت تغیر میں اضافہ کے ساتھ ساتھ جواب بھی

سہ۔ پرندوں کے ترک وطن کا پیچیدہ مسئلہ اس کی مثال ہے۔ اس میں بلاشبہ جبلت سے زیادہ اور بھی کچھ شامل ہے، اگرچہ اس کی بنا و جبلت ہی پر ہے۔ اغلب یہ ہے کہ جس داخلی طلب و خواہش کی وجہ سے وہ پرندہ ترک وطن کرتا ہے، اس کی ماہیت کا علم سوائے اس پرندے کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا بلکہ شاید اس پرندہ کو بھی اس کا احساس ہوتا ہے، نہ کہ علم۔ پھر ہم یہ بھی نہیں جانتے کہ ان حرکتی فعلیتوں کی ابتدا کن مہمیات سے ہوتی ہے۔ نوزائیدہ بازوؤں کی پانی کی روکے ساتھ ساتھ پرواز کی سادہ تر مثال میں تو کہا جاسکتا ہے کہ بہتے پانی کا مسلسل جھج اور پرواز آگے کی طرف پرواز کو معین کرتا ہے۔ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ چھلی کی بھول بھلیاں، اور نصف کری نالیوں کے مستقل انتقال کی وجہ سے بہت زیادہ ترقی یافتہ اور متفرق اساسات پرواز کی سمت کو معین کر سکتے ہیں۔ لیکن ہر صورت اس میں ایک روایتی عنصر شامل ہے، جو بہت اہم ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ یہ روایت اس وقت سے چلی آرہی ہو، جب کہ سحر و بر کی شکل آج کل کی شکل سے بہت مختلف تھی۔ (مصنف)

کے موردی طریقے کم سمیٹے جاتے ہیں۔ یہاں ہر فرد بذات خود ان کی تعیین کر لیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں ماحول کے بہت زیادہ پیچیدہ اور قابل تغیر ہونے کی وجہ سے معین حلیہ فلیٹوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حرکی جواب کی فلیٹوں کی تعداد بہت سی ایسی فلیٹوں کی وسیع اور کافی، اگرچہ نسبتاً غیر منفرد، بنیاد ہے جن کی رہنمائی والدین اور اماؤں کی نگہداشت کرنی ہے + سروسٹ ہم تعلیم، روایات، یا والدین کی رہنمائی سے قطع نظر کہ جس کے حلیہ اور عقل کے تعلق کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان اور حیوان، دونوں بعض حیاتیات کے فلی جواب دینے کی فلی فلیٹ اپنے ساتھ دنیا میں لاتے ہیں۔ یہ گویا ان کی جمائی میراث کا ایک حصہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ جواب شروع ہی سے صحیح اور مناسب ہو۔ ایسی حالت میں ہم اس کو حلی کہتے ہیں۔ لیکن اکثر ان جوابات کی عدم صحت اور عدم مناسبت کی مقدار تغیر پذیر ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ وہ حیوان، ان جوابات کے انتخابی تصرف کی فلیٹ رکھتا ہے اور یہ انتخابی تصرف ان فلیٹوں کا ہوتا ہے جو زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ انتخابی تصرف کی یہی فلیٹ عقل کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ حلی فعل کے لئے تو شعور ایک باہمی منظر ہے، جو اس فعل کے صدور کا محض بے کار لازمہ ہے، لیکن اس فعل کی عقلی رہنمائی کے لئے شعور ضروری ہے۔

جب مرغی کا چوزہ نشین کی دراز سے نکلتے ہی انڈے کی سفیدی کے ایک ٹکڑے سے پر کافی، اگرچہ ناقص، صحت کے ساتھ ٹھونگ بازمانا ہے، تو کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ فعل لحاظ باہمیت، ایک جہج کا موردی آلی جواب ہے، باوجود اس کے کہ یہ بہت پیچیدہ ہے اور اس میں بہت سے عقلی پیچیدگیاں کا مناسب تطابق شامل ہوتا ہے۔

اسی کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ چھوٹے سے سفید لقمہ کا بصری
احساس، کہ قوت ہے، جو ان فعلیتوں کے اس سلسلہ کا آغاز کرتی ہے،
جن کے صدور کی قابلیت خلقی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے کے کافی
وجہ ہمارے پاس موجود ہیں، کہ ان افعال کے صدور کے ساتھ
احساس، یا شعور، ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے ان
ابتدائی ایام میں چوزے کا شعور اپنی آئی میراث میں داخل، اور اس
پر قابض، ہوتا ہے، اور ایک عقلمند اور معاملہ فہم، جانشین کی طرح اپنی
جائداد کا انتظام شروع کرتا ہے، اور جو نقصان اس میں پاتا ہے،
ان کو رفع کرتا ہے۔ چوزے میں یہ میراث پہلے ہی سے اس
قدر منظم ہوتی ہے، کہ شعور کو بہت زیادہ تکلیف کرنے کی ضرورت
نہیں پڑتی۔ لیکن انسان کے بچے میں قبض قابل غور اختلافات ہوتے
ہیں۔ مثلاً اول۔ یہ جانشین اس وقت اس میراث کا مالک بنتا ہے،
جب وہ چوزے کے مقابلے میں، بہت کم عمر اور خامکار ہوتا ہے۔
دوسرے یہ کہ اس کی میراث کا رقبہ بہت وسیع ہوتا ہے، اور اس
میراث کے تجارتی تعلقات بھی بہت وسیع اور پیچیدہ ہوتے ہیں۔ سوم
یہ کہ اس کے آباء و اجداد کے ہاں پختہ پخت سے رہنمائی آرہی ہے کہ
جب تک یہ جانشین نابالغ رہتا ہے، اس وقت تک وہ فائز خدام
اور محفل فہم و آئینہ انتظام مملکت اور انصرام امور میں اس کی مدد کرتے
ہیں، لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود بھی یہ یقینی ہے، کہ چوزے
کے شعور کی طرح انسان کے بچے کے شعور کو بھی اپنی آئی میراث
میں داخل، اور اس پر قابض، ہونا پڑتا ہے، اگرچہ اس کا دخل و قبضہ تدریجی
ہوتا ہے، اور اس میں بیرونی مدد بھی بہت زیادہ درکار ہوتی ہے۔
پھر خواہ کتنا بھی اس کی مدد اور تربیت کی جائے، اس مدد اور
تربیت کو اس کو خود حاصل کرنا پڑتا ہے، کوئی اور شخص اس کام
کو اس کے لئے نہیں کر سکتا۔ اسی میراث کو لئے کردہ زندگی سے

کثیر ترین فائدہ اٹھاتا ہے۔ کوئی مہربان چھپایا مہول اس کو نئی جائداد عطا نہیں کر سکتا۔ وہ خود اس سیرات کا انتظام مخصوص حدود کے اندر اندر کرتا ہے، اور یہ انتظامی قابلیت اس کی سیرات کا ایک حصہ ہوتی ہے۔

لیکن اس تمام بحث میں ہم اپنے نقطہ آغاز سے بہت دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اب ہم کو پھر اس مقام کی طرف عود کرنا پڑے گا تاکہ کہ ہماری اس بحث کی عمارت مضبوط ہے۔ مرغی یا انسان کا بچہ اوائل عمر میں اپنی آلی سیرات کے اس حصہ کے انتظام میں مہارت حاصل کرتا ہے جس کو ہم جسمانی آلات کہتے ہیں۔ یہ مہارت مرغی کے بچے میں بہت جلد، اور انسان کے بچے میں ذرا دیر میں نزاکت اور صحت کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ جاتی ہے۔ ایک ہفتہ کی عمر کا مرغی کا بچہ تمہاری انگلی پر بیٹھتی ہوئی ٹھہری ہوئی انگلیوں کو اس طرح اٹھا لے گا کہ اس کی چوخی تمہاری انگلی کو مس نہ کرے گی۔ لیکن یہ صحت سعی و خطا کا نتیجہ ہے جس چیز کو ہم اپنی فیملیوں کا تصرف کہتے ہیں، وہ جواب دہی کے کامیاب طریقہ کی شعوری تقویت، اور ناکام طریقوں کی تشفی میں، اور ان کی مدد سے حاصل ہوتی ہے۔ کامیاب جواب کا اس تشفی کی وجہ سے اعادہ ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ ناکام جواب سے تشفی پیدا نہیں ہوتی، لہذا اس کا اعادہ بھی نہیں ہوتا۔ ہم باب دہم میں اکتساب مہارت کے لئے شعور کی اہمیت پر بہت کچھ کہ آئے ہیں۔ یہ حیوانی نفسیات کا ایک اہم مسئلہ ہے، اور اس میں عقل کی انتہائی فعالیت شامل ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ہم کو ان باتوں کے دہرانے کی ضرورت نہیں، جو ہم گذشتہ بابوں میں بیان کر آئے ہیں۔

لہذا اب ہم کو عقلی رہنمائی کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ اسی باب کے گذشتہ اوراق میں جو مثالیں میں نے بیان

کی ہیں، ان کی تھوڑے سے بچنے کے لئے میں اپنے چند اور شاہدات بیان کر دیتا ہوں۔ جب میرے چوزے تین دن کے ہوئے تو میں نے ان کے ساتھ دو چیزیں ایسی رکھیں، جو ان کے تجربے میں کبھی نہ آئی تھیں۔ ان میں سے ایک تو مہولی کیڑا تھا، اور دوسرا زرد و سیاہ مچھانچھا۔ چوزوں نے ان کو زرا بزولی اور شب سے دیکھا۔ جہاں تک میں معلوم کر سکا، وہ دونوں کو مادی طور پر شہ کی نظروں سے دیکھتے رہے، حالانکہ وجہ سے کہ یہ ان اشیاء سے بڑے تھے، جو ان چوزوں کے سامنے ڈالی جاتی تھیں۔ پھر یہ دونوں حرکت بھی کرتے تھے۔ ایک دو دنہ تو انہوں نے بزولی کے ساتھ ان پر ٹھونک ماری، لیکن اب خاتم ہو رہی تھی، اور وہ چوزے سے نیند کے مارے مجھوم رہے تھے۔ سببیت ان کے پالنے والے کے میرا فرض تھا، کہ ان کو سلا دوں، لہذا میں نے ان کو سونے کو بھیج دیا۔ اگلی صبح کو جب وہ تازہ دم تھے، تو میں نے اس تجربہ کو دہرایا۔ اب پھر انہوں نے ان دونوں کیڑوں پر بزولی کے ساتھ ٹھونک ماری اور انجام کار ایک چوزہ ان کو چوبچ میں اٹھا کر لے بھاگا۔ لیکن جھانچھا اکثر جانوروں کو ہمارے معلوم ہوتا ہے، لہذا وہ تو فوراً پھینک دیا گیا، لیکن دوسرا کیڑا مضحکہ خیز کو خوشوں کے بعد کھل لیا گیا۔ بعد میں بھی جو غائب ہو گیا، کبھی کبھی ماری گئیں۔ لیکن اکثر اس پر صرف نگاہ ڈالی جاتی تھی۔ جلد ہی ہی اس کی طرف التفات بھی چھوڑ دیا گیا۔ اس کے برخلاف نے چھوٹے چھوٹے کیڑوں پر فوراً اور سنجیدگی کے ساتھ جھپٹا مارا جاتا تھا، اور کوئی ایک چوزہ ان کو لے جاتا تھا۔ اس کے بعد ایک پرچش بھاگ دوڑ شروع ہوئی تھی، اور اس خوش قسمت چوزے کو اتنا وقت نہ ملا تھا، کہ وہ اس شہ کو

باطنیان خلق سے نیچے آتا رہے۔ میں نے یہی تجربے اور چوزوں پر بھی کئے ہیں، اور وہاں بھی نتائج بعینہ یہی تھے۔ نکلنے کے سچوں کا بھی بالکل یہی حال ہوتا ہے۔ پھر ایک عجیب بات یہ تھی کہ جھانجھے کو کسی صورت میں بھی نقصان نہ پہنچا۔

ان اعتبارات و مشاہدات میں مندرجہ ذیل باتیں خاص طور پر قابل غور ہیں: — (۱) خوش ذائقہ کمرے اور بد مزہ جھانجھے میں فرق کی عقلی واقفیت (۲) چند غلطیوں کو فکشنوں کے بعد تجربے سے جلدی سبق سیکھنا۔ (۳) اس تعلم بالتجربہ کی مدد سے دو اشیا میں محض دیکھ کر تمیز کرنا۔ (۴) بد مزگی، اور شاید ناگوار بد بو کا ایک شے کے ساتھ تلازمہ۔ (۵) تجربے کے نتائج کے مطابق افعال کی رہنمائی۔ آخر کی دو باتوں میں ماحول سے عقلی مطابقت کی بنا ابتدائی صورت میں پائی جاتی ہے جن معنوں میں کہ میں نے عقل کی اصطلاح کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان کے مطابق یہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ اس میں ارتسامات اور خیالات کا تلازمہ شامل ہوتا ہے، اور حرکی جوابات کے تصرف پر اس کی دلالت ہوتی ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لینگے جس سے عقل کا ذرا مسجھاوہ ظاہر ہوتا ہے۔ میں ان چوزوں کو اپنے مطالعہ کے کمرے میں گیس کے چولیسے کے پاس رکھا کرتا تھا، تاکہ کمرے کی حرارت کو آسانی سے منظم کیا جاسکے۔ پہلی مرتبہ جو بچے میں نے نکلوائے تھے ان کو میں نے اتنی جگہ رکھا تھا جس کے فرش پر پرانے اخبار بچھے تھے، اور دیواریں تو یوری کی پوری اخباروں ہی کی تھیں۔ اب آج کل تو میں تار کی جالی استعمال کرتا ہوں۔ ایک طرف یہ مڑا ہوا اخبار کرسی کے سہارے کھڑا تھا۔ اسود کی عمر ایک ہفتہ کی تھی، اور اس کی صحت بھی خاص طور پر بہت اچھی تھی، ممکن ہے، کہ یہ اچھی صحت اُن کھانے کا نتیجہ ہو۔ وہ اس درجے

کئے کو نے میں کھڑا ہوا برابر کسی چیز پر ٹھونگیں مار رہا تھا۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ یہ چیز اخبار پر صفحے کا نشان تھی۔ اس کے بعد اس نے اپنی توجہ اور کوشش اخبار کے ٹٹڑے ہوئے کونے کی طرف مبذول کی۔ یہ اتفاق سے اس کی دسترس سے باہر نہ تھا۔ اس نے اس کو پکڑ کر کھینچا، اور اخبار کو نیچے کی طرف جھکا لیا۔ اس طرح ڈربے کی دیوار میں سوراخ ہو گیا، اور وہ اس میں سے باہر نکل گیا۔ میں نے اس کا غد کو درست کر کے سوراخ بند کر دیا، جاننا نہ اسود کو پکڑا، اور اس کو ڈربے کے اندر اس جگہ کھڑا کر دیا، جہاں وہ پہلے ٹھونگیں مار رہا تھا اس نے اخبار کے کونے پر پھر ٹھونگیں مارنا شروع کیں، اور اس کو جھکا کر پھر باہر نکل گیا۔ اس بعد میں نے اس کو اس خاص مقام سے جہاں شک دور ہو سکا کھڑا کیا۔ زمین یا چارمنٹ کے بعد ہی وہ پھر اٹھ کھڑا کونے کے پاس آیا، اپنے گزشتہ عمل کو دہرایا اور باہر نکل گیا۔

بلاشبہ عقل کی یہ صورت گزشتہ صورت کے مقابلہ میں زیادہ متفہم ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ یہ بلحاظ جنس مختلف ہے۔ یہ بھی تجربہ پر مبنی ہے، اس میں بھی ارتسامات و خیالات کا تلامذہ شامل ہے، اور اس سے بھی تلامذہ کی مدد سے تجربہ سے مشتق ہونے قابلیت، قبول ہوتی ہے۔ جوڑے کو معلوم ہوا کہ ایک خاص فعل جس نے اس کو پہلی دفعہ کسی خاص نتیجہ کو ملحوظ رکھے بغیر کیا تھا، خاص خاص اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ اثرات خوشگوار تھے، لہذا گونے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر کمرے سے نکلنے کے خیال میں تلامذہ قائم ہوا۔ بعد میں اخبار کو بھاڑنے کے فعل کے اعادہ کی بعینہ وہی وجہ تھی، جو کمرے کو اٹھانے کے فعل کے اعادے کی تھی۔ یعنی یہ کہ یہ تجربہ کی وجہ سے خوشگوار نتائج کے ساتھ تلامذہ ہو گیا تھا۔ میں نے اپنی تصنیف "عقل حیوانی" میں پرندوں کے سچوں

پر کچھ مشادات کے نتائج بیان کئے ہیں۔ ان سے بھی مذکورہ بالا نتائج کی تائید ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ڈاکٹر سٹائن ۲ اسود کے اخبار پھیلاڑنے کے فعل کو مد معنی کی صورت میں بیان کرے گا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ اخبار کے اس کو نے پر ٹھونگ مارنے کے خیال، اور باہر نکلنے کے خیال میں تلازم قائم ہوا، وہ یہ کہے گا، کہ تلازم کی وجہ سے اس خاص کو نے پر ٹھونگ مارنا باہر نکلنے کے ہم معنی ہو گیا۔ یہ زیادہ ترکیبی طرز بیان اس بیان کے مقابلے میں مر جی ہے جو مختلف خیالات کی آزاد اور خود مختار ہستی پر دلالت کرتا ہے +

باب سینزدہم

اضافات کا ادراک

شعور کی پیدگی اس قدر زیادہ، لیکن باوجود اس کے اس قدر باقاعدہ ہے، کہ ذہنی مشین کے تار ویو کے متنوع کو دریافت کرنا، اور ان کی تحقیق کرنا بہت مشکل ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے اپنی تحلیل میں ان تاروں میں سے بعض کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم نے دیکھا، کہ ہمارے بصری ارتسامات اکہ باصرہ ہی ہم میں اقلب قوت ہے، میں شکئے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم یا شامل ہو جاتے ہیں، اور اس لئے جو ارتسامات بادی النظر میں سادہ و بسیط معلوم ہوتے ہیں، وہ درحقیقت ایک نہایت نازک و دقیق ترکیب کے حاصل ہوتے ہیں۔ جب ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں تو شکئے کے احساسات کے مجموعات دونوں آنکھوں میں ذرا مختلف ہوتے ہیں یہ مجموعات احساسات ان حرکی احساسات سے ترکیبی روابط پیدا کرتے ہیں، جو حد چشم اور اس حد چشم کے اندر بعض اور آلات کی حرکات کا لازمہ ہوتے ہیں۔ ان روابط سے ایک ایسی رنگین چیز کا ارتسام

پیدا ہوتا ہے جس کی ایک خاص شکل ہے، اور ذیلی میدان سے محیط جس کا ایک خاص مقام ہے، لیکن یہ ارتسام ایک مرکز بنتا ہے جس کے ارد گرد استحضاری عناصر ہیں، جو ذہنی تصور کو اور زیادہ متشخص کرتے ہیں، اور جو بہت وسیع بصری شجرے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی شجرہ کی وجہ سے شجرے کے عناصر اور حرکی عناصر کے آپس میں تفریق تطابق پیدا ہوتا ہے۔ گلاب کا پھول ایک بھری ارتسام ہے، لیکن یہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہے۔ یعنی ایک مجموعہ کامرکز بھی ہے چنانچہ اس سے اس کی کوشش کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور جیسا کہ میں پہلے بھی بیان کر چکا ہوں، کم از کم میرے لئے ایک پراتے باغ کا وہ حصہ ذہن میں آنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جہاں ہیں بچپن میں آتش جایا کرتا تھا۔ یعنی یہ کہ گلاب کا پھول تلازم کی وجہ سے ایک استحضاری بھری میدان کامرکز نقطہ آغاز بننے کا بہت قوی میدان رکھتا ہے۔

یہاں تک ہم ارتسامات کے احضاری عناصر اور ان کے استحضاری احیاءات پر بحث کرتے رہے ہیں۔ ارتسامات بحیثیت ارتسامات کے، تمام تر ان احضاری عناصر سے مرکب ہوتے ہیں، جن میں ترکیبی اجتماع ہوتا ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ مزید ترکیب میں وہ اپنے ارد گرد استحضاری عناصر جمع کر لیں۔ اور ان استحضاری عناصر سے ہماری گزشتہ بحث سے واضح ہوا تھا کہ یہ ان احساسات کے احیاءات ہوتے ہیں جن سے احضاری عناصر مرکب ہوتے ہیں یہاں یہ یاد دہانی بہتر ہوگی، کہ ہم نے احساس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ شعور کا ایک ناقابل تحلیل عنصر ہے، جو ایک درآئندہ ہیجان کا بہت سے درآئندہ ہیجانوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے اپنی تحلیل سے مخصوص حواس کے احساسات (بصری، سمعی، ذہنی، وغیرہ) اور احساسیت عامہ کے احساسات، حرکی احساسات، فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کو مشکف کیا ہے۔ فاصلے اور محسوس پن کے احساسات کے متعلق ہم نے معلوم کیا ہے، کہ یہ ان درآئندہ ہیجانوں کے اجتماع کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غالباً عضویاتی اور زیر شعور ہوا کرتے۔ یہ یاد ہو گا کہ

پہچھنے کہیں سوال اٹھایا گیا تھا، کہ کیا وجہ ہے، کہ بعض زیر شعوری
ہیجانات کا اجتماع ایسا احساس پیدا کرتا ہے، جس میں فاصلہ اور
شخصوں میں کی کیفیت ہوتی ہے، اور میں نے اس کا جواب دیا
تھا، کہ نتیجے معلوم نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے، جیسا کہ یہ، کہ کس
وجہ سے، کہ کاربن اور گندہک خاص نسبت میں مل کر کسا دین
ڈائی سلفائیڈ کی سی بے رنگ مائع چیز پیدا کریں، جو دونوں اجزاء
تیرکمی سے مختلف ہو۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ جہاں تک
ہم کو علم ہے، اشیاء کے بننے کا یہی طریقہ ہے یہ سائنٹفک تحلیل کی
گویا آخری حد ہے۔ اسی طرح فاصلے اور ٹھوس پن کے متعلق ہم
صرف اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ پہچان کی معلومہ شرائط کے تحت یہی وہ
صورت ہے، جو ارتسامات اختیار کرتے ہیں۔ سائنس نہیں کہہ سکتا
کہ ایسا کیوں ہوتا ہے۔ اس کو صرف اس امر واقعی پر قناعت
کرنی پڑتی ہے، کہ جہاں تک کہ یہ اس وقت تک تحقیق کر سکا ہے،
یہی طریقہ ہے، جس سے ارتسامات بنتے ہیں۔

لیکن اس بحث میں ہمارے لئے اہم اور قابل لحاظ بات
یہ ہے، کہ خارجیہ، بصری میدان میں مقام اور ٹھوس پن، پہلے
ہی سے بصری ارتسام میں موجود ہوتے ہیں، اور عملی کردار
کے لئے ان کی دلالت سی، اور دیگر اقسام کے ارتسامات کے ساتھ ان کے لزوم
کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ لزوم تلازم پر مبنی ہوتا ہے، اور جس چیز کو میں
نے "دلالت" کہا ہے، وہ بصری ارتسامات کی وجہ سے کسی بھی
یا دیگر استحضاری حالات کی تبلیغ ہے۔ اس لزوم میں، اور اسی
کی وجہ سے، احضاری عناصر جن کو ہماری تحلیل نے مختلف
کیا ہے، اور ان کے ساتھ ان کے استحضاری احیاء میں

اور زیادہ بصری طور، اور زیادہ متفق، ترکیب ہوتی ہے لیکن ترکیب میں یہ احساسی عناصر (اور ان کے احیاءات) اور صرف یہی موجود ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان عناصر کے علاوہ خود وہ ترکیبی شعور حیوانی بھی ہوتا ہے، جو ان کو ملا کر نئے ذہنی مرکبات بناتا ہے، تو میں جواب دوں گا، کہ یہ صرف صحیح ہی نہیں، بلکہ یہ نفسیات، بحیثیت ایک علم (سائنس) کے تحیل میں شامل ہے۔ ہم نفسیات کا مطالعہ کرتے ہیں، صرف اس لیے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین دریافت کر لیں، جو ذہنی آلات کی تخیل کا باعث ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے ہم کیمیا کا مطالعہ کرتے محض اس نیت سے کہ ہم ان اجتماعات کے قوانین معلوم کریں، جن سے کیمیائی مرکبات حاصل ہوتے ہیں۔ اگر دونوں میں ترکیبی فعلیت نہ ہوتی تو علم نفسیات باطل علم کہلایا، کا وجود ہی نہ ہوتا۔ فطرت کی ان ہی ترکیبی فعلیتوں کو ہم اولی قوانین فطرت میں عام صورت میں بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ قوانین کلی ہیں۔ زیر بحث فعلیتیں کسی خاص چیز کے ساتھ مخصوص نہیں، یہ چیز اجسام ہوں، یا کیمیائی اجتماعات کے بلوری آلات یہ عام یا فلسفے کی اصطلاح میں کہی جاتی ہیں۔ افراد میں ان کا نظریہ صرف اس لئے ہوتا ہے کہ وہ افراد کل کے اجزاء ہیں کیمیا اور حیاتیات اب اس کو عام طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ اگر یہ اسی عمومیت کے ساتھ ذہنی آلات کے لئے بھی تسلیم نہ کیا جائے تو نفسیات یا تو علم کے درجہ سے بہت نیچے گر جائیگی، یا پھر اس درجہ سے بہت اونچی ہو جائیگی۔ خالصتہً شجر فی نقطہ نظر سے کہا جاسکتا ہے، کہ ارتسام یا اس کے خیال میں شعور احساسات، یا زیر شعوری ہیمنات، یا ان کے احیاءات ان کی ترکیب کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر لاکسٹنز کا کوئی شاگرد ہم سے اس

بیان پر یہ اضافہ کرنے کو کہے کہ مٹھاں اس میں سوائے اس ترکیبی اصول کے
 حیوان کو ملانا ہے اور کچھ نہیں تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں، بشرطیکہ اس
 ترکیبی اصول کو ہم اس ترکیبی اصول کے بالکل مماثل سمجھیں جس کے
 مطابق کاربن اور کثرت صحت خاص نسبت میں مل کر کاربن ڈائی سلفائیڈ پیدا
 کرتے ہیں، یا جس کے مطابق کاربنو نیٹروجن آف لایمر کا تئور۔ کیلسائیٹ
 کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور بالکل مماثل سے میری مراد یہ ہے کہ
 ہر صورت میں ہم ایک قانون فطرت پر بحث کر رہے ہیں۔ لیکن اگر
 مطلب یہ ہو کہ اصول ترکیب ایک با فوق الفطرت چیز ہے، یعنی
 یہ کہ یہ ایک فطری عمل کا ذاتی جوہر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور ہے،
 تو ہم کو اس قیاس کو رد کر دینا چاہیے کہ بغیر ضروری ہے، اور دیگر
 علوم کی تحقیقات کے مطابق نہیں۔ اگر ذہنی علم کے متعلقات میں باہمی
 غلط فہمی اس قدر آسان ہوئی، تو یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی کہ اس سے
 ذہنی فردیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ یہ انکار تو بالکل نیا ہے کہ
 لغو ہے۔ اس انکار سے ہم اپنی فردیت کو جسمانی فردیت کے برابر
 کر دیتے ہیں، جو تو اہل فطرت کے پیچیدہ ہ تعالٰیٰ کا فطری نتیجہ
 ہوتی ہے۔

اب ہم کو ذہنی آلات کے اُن اجزاء پر بحث کرنا ہے جن
 کے ترکیبی انضمام سے یہ آلات نئے اور اعلیٰ اختصاص اختیار کرتے
 ہیں۔

بصری ارتسامات، اشیاء کے نزدیک یا دور، اور بصری میدان
 میں یہاں یا وہاں ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں، اس کی
 توجیہ ہم اس طرح کرتے ہیں کہ اس شے کو ہم مکان کی اور اشیا

۱۰ Carbonate of Lime

۱۱ Calcite

کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اس توجہ میں اضافت کا ادراک شامل ہے۔ جب تک کے اضافت کا ادراک نہ ہوگا اس وقت تک ایک شے کو دیگر اشیا سے اس کے تعلق کی روشنی میں دیکھنا ناممکن ہے۔ اور اگر ہم سادہ احساسی تجربہ کے ارتسامات پر بحث کر رہے ہیں تو اس اضافت کے ادراک کے نہ ہونے سے کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ اضافات ضمناً موجود رہے ہوں، اور صریحاً نہ ہوئے ہوں یعنی یہ کہ وہ شعور کے مرکز میں نہ آئے ہوں میں اپنے کمرے میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور اپنی آنکھیں اور توجہ پہلے ایک مانوس چیز پر جاتا ہوں، اور پھر دوسری پر۔ بصارت اور توجہ کے ہر نئے مرکز کے ساتھ، اس نئے مرکز کے تعلق سے بصری میدان کی نئی جماعت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن میرا ایسا کرنے میں لازمی نہیں، کہ میرا ذہن مکان کے مختلف اشیاء کے باہمی اضافات کو بھی پیش نظر رکھے۔ یہ سچ ہے، کہ ان میں مکانی اضافات موجود ہیں اور اگر میں جا ہوں تو ان اضافات کا ادراک بھی کر سکتا ہوں، لیکن کیا یہ ممکن نہیں، کہ میں گھنٹوں اپنے ارد گرد کی اشیا کو دیکھتا ہوں، اور ان کے اضافات کی طرف توجہ نہ کروں، یہی ہے کہ یہ اضافات گھمبھی بھی میرے شعور کے مرکز میں نہ آئیں، اس میں شبہ نہیں، کہ ان اضافات کو وضاحت کے ساتھ معلوم کر لینے کے بعد میری ذہنی ترکیب میں اضافت کی ایک سخت شعوری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن ایک چھوٹے سے بچے کے لئے غالباً ایسا نہیں ہوتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس میں اب تک اضافات کے ادراک کی قابلیت پیدا نہیں ہوئی۔ میرا خیال ہے، کہ اضافات اس کے شعور کے مرکز میں کبھی نہیں آتے۔ اس کے لئے ذہنی آلات ارتسامات ہیں اور اس میرے لئے وہ درکات ہیں کیونکہ ان کے ساتھ اضافات کی کیفیت بھی ہو جاتی ہے۔

لہٰذا اگر میں اس رسالہ کو دوبارہ لکھ رہا ہوں، تو میں سچا ہے "اضافات کے ادراک" کے

ایک ارتسام ہے جس میں موضوع یا دیگر اشیا کے ساتھ تعلق کا شعور یا
استحسوس شعوری، ادراک بھی شامل ہوتا ہے۔ اب ہم کو اضافات
کے ادراک کی نفسیاتی ماہیت دریافت کرنے کی کوشش کرنا
سہی۔

جہاں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں، اور میری توجہ ایک چیز سے
دوسری کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو توجہ کے ہر انتقال کے وقت
شعور میں بھی ایک انتقال ہوتا ہے۔ اگر ہم متعاقب احوال شعور کو
حرف سے ظاہر کریں تو اس طرح کا ایک سلسلہ قائم ہوتا ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ سب۔ ص

لیکن شعور مسلسل ہے۔ احوال ب۔ ج۔ د۔ ر۔ وغیرہ ایک دوسرے
سے علیحدہ نہیں، بلکہ یہ ایک سلسلہ کے مختلف پہلو ہیں جن کی ایک
صفت تسلسل ہے، اور ہم کو ان انقلابات کے وقوع کا احساس
یا ادتوت بھی ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی توجہ ان پر نہیں جھاتے ہماری
توجہ خود مخصوص احوال کی طرف ہوتی ہے۔ ہماری توجہ ب۔ ج
اور ج سے د کی طرف منتقل ہوتی ہے، دس علیٰ ذہن انتقال کا شعور
بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور میرا خیال ہے کہ بچے میں یہ سوائے اہل
کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اب ذرا سی دیر کے لئے ہم اپنے آپ کو

(تقریباً حاشیہ گذشتہ) اضافات (م)، من حیث الاضافات، مرکزی بنانا، لکھنا
اور اک کی اصطلاح بالعموم احساسی تجربہ کے لئے مخصوص سمجھی جاتی ہے لیکن یہاں اصطلاح
مستقلہ کی بحث نہیں مصلیٰ عمل جس کو ہم اس باب میں واضح کرنا چاہتا ہوں، وہ اضافات
کو بحیثیت معین و میزان اثر فکر متعارف کرنے کا عمل ہے، اور انتزاع جیسا کہ سٹائٹ نے نہایت
نوبی سے دکھایا ہے، عمل مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

شروع بچپن کی حالت میں لے جانے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے
 سامنے تین ٹکڑے پڑے ہیں جن میں سے دوسرے سرخ ہیں اور ایک نیلا۔
 ہم ان کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں اور ان لئے پہلے ایک سرخ ٹکڑا اور پھر
 دوسرا ٹکڑا اور پھر تیسرا نیلا ٹکڑا ہماری بصارت یا ہمارے شعور کے مرکز میں
 ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان کا تسلسل اس طرح ہوتا ہے کہ سرخ ٹکڑا سرخ ٹکڑا
 نیلا ٹکڑا۔ ایسا کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ شعور میں بھی ایک انتقال
 ہوتا ہے یعنی پہلے سرخ سے سرخ کی طرف، اور پھر سرخ سے نیلے
 کی طرف۔ جب یہ انتقال سرخ سے سرخ کی طرف ہوتا ہے، تو ہم
 محسوس کرتے ہیں، یا ہم کو وقوف ہوتا ہے کہ مرکزی اقسامات
 دو مشابہ ہیں۔ لیکن جب انتقال سرخ سے نیلے کی طرف ہوتا ہے، تو
 ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مرکزی اقسامات "غیر مشابہ" ہیں۔ اب یہاں
 قابلِ لحاظ نکتہ یہ ہے کہ مشابہت یا عدم مشابہت، نفس ان مرکزی اعمال
 میں نہیں، بلکہ ایک سے دوسرے کی طرف انتقالات میں ہے۔ اگر
 سرخ ٹکڑا موجود نہ ہو تو عدم مشابہت کا وہ احساس نہ ہوگا جو نیلے ٹکڑے
 کے ارتسام کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں کی مشابہت کا علم ہم کو صرف اس
 طرح ہوتا ہے کہ ہماری توجہ سرخ ٹکڑے سے سرخ ٹکڑے کی طرف منتقل
 ہو۔ اسی طرح عدم مشابہت کا احساس صرف اس طرح ہوگا کہ ہماری
 توجہ سرخ ٹکڑے سے نیلے ٹکڑے کی طرف منتقل ہو۔ لیکن یہ واضح طور پر ظاہر نہیں
 کر لینا چاہئے کہ میں صرف اس چیز کے محض وقوف پر بحث کر رہا ہوں،
 جس کی تاویل اور اکتساب مشابہت کی صورت میں کرتا ہے۔ اسی طرح یہ
 بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ہمارے یہ تین ٹکڑے ہر قسم کی مشابہت یا عدم
 مشابہت کو ظاہر کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم بجائے سرخ ٹکڑوں کے
 دو ٹکڑے نمایاں رکھتے ہیں، اور بجائے نیلے ٹکڑے کے ایک ٹکڑہ۔ جو سب
 کے ابھی مشابہت کا واضح طور پر ادراک نہیں کر سکتا، وہ بھی ایک ٹکڑہ
 کی دوسری ٹکڑہ سے مشابہت کو محسوس کر سکتا ہے، اور اسی ٹکڑے

اظہار اس کا اگل ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ کوئلے اور مٹھائیوں کی عدم
مشابہت کو بھی محسوس کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک سچے سیسے کی دو گولیوں
اور مٹی کی گولی کی عدم مشابہت کو غیر شعوری طور پر محسوس کر لے اور باوجود اس
کے مشابہت یا عدم مشابہت کا واضح ادراک نہ کر سکے۔

تو یہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہم مجبور ہیں کہ اضافات کے ادراک
سے عمل کی ذہنی حالت کی توجیہ اضافات ہی کی صورت میں کریں، کیونکہ ہم
ان کی توجیہ کسی اور صورت میں نہیں کر سکتے۔ ہم مجبور ہیں کہ الفاظ
”مشابہت“ اور ”عدم مشابہت“ ”شاکلت“ اور ”عدم شاکلت“ کو شعور کے
انقلاب کے اس محض وقوف کے لئے استعمال کریں جو ادراک کے
ذریعہ اثر، مشابہت یا عدم مشابہت بن جاتا ہے، لیکن جو ابھی تک مشابہت
یا عدم مشابہت نہیں بنا۔ لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں۔ اس فرق کو واضح
کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں
یہ کہوں کہ ایک سچے جس میں احساسی تجربے کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا،

دو مٹھائیوں کی مشابہت، یا ایک مٹھائی اور کوئلے کی عدم مشابہت، کو
محسوس کرتا ہے یا اس کو ان کا وقوف ہوتا ہے، لیکن جن کا اس کو ادراک
نہیں ہوتا۔ یا پھر اس طرح کہیں، کہ وہ مٹھائیوں کو مشابہ محسوس کرتا ہو،
اور کوئلے کو غیر مشابہ، لیکن اس کو مشابہت، یا عدم مشابہت کا بطور اضافت
ادراک نہیں ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے کہ مٹھائیاں، یا کوئلے اس کے شعور
کے مرکز کے اجارہ دار ہوتے ہیں، اور اس لئے کہ سچے کو خود اپنے
ذہنی اعمال و افعال پر غور کرنے کا موقعہ نہیں ملا، اور اس سبب سے کہ
قوت ادراک ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوئی۔

جن لوگوں نے میرے مطلب کو پوری طرح نہیں سمجھا، ان میں
سے بعض کہتے ہیں کہ ادراک اضافات کی اصلیت کی توجیہ کے لئے میں احساسی
تجربے میں اس چیز کو داخل کر رہا ہوں، جس کا میں بظاہر جو بیا ہوں۔
پہلے تو میں کہتا ہوں کہ احساسی تجربے میں بحیثیت احساسی تجربے

کے، اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ میں یہ تحقیق کرنے کا دعویٰ کرتا ہوں کہ یہ اضافات، بطور معروضات ادراک کس طرح پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد میں یہ فرض کر لیتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ایک مدہم اور دھندلا ”وقوف“ یا ”احساس“ شعور کے ان انقلابات کا ہوتا ہے، جن کا آخر کار بطور اضافات ادراک ہوتا ہے۔ اس طرح میں خاموشی سے اضافات کو احساسی تجربہ میں داخل کر دیتا ہوں۔ مہرِ خیال ہے، کہ یہ تنقید صحیح نہیں۔ ہر کیفیت میں اپنے تمام اعتراضات کو بوضاحت بیان کرنے کا شہسہ ہوتا ہے۔ میں فرض کرتا ہوں، کہ احساسی تجربہ میں ارتسامات و خیالات ہوتے ہیں اور یہ، کہ چونکہ احساسی تجربہ مسلسل ہوتا ہے، اس لئے ان ارتسامات، یا خیالات، کے درمیان انتقالات کا شعور بھی ہوتا ہے۔ دہاشیا ب اور ج ایسی ہستی کے سامنے آتی ہیں، جو ابھی احساسی تجربے کے درجہ میں ہے۔ یہ ہستی اپنی آنکھیں پہلے ب پر جماتی ہے، اور پھر ج پر یعنی ب کے ارتسام کے بعد ج کا ارتسام ہوتا ہے، اور یہ یکے بعد دیگرے شعور کے مرکز پر آتی ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ان دونوں کے درمیان انتقال بھی ہے جو احساسی تجربے سے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے فہمی رہتا ہے۔ یہی انتقال تفکر سے مرکزی بننے کے بعد ب اور ج کے درمیان اضافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کو مرکز میں لانے کا نام ادراکِ اضافت ہے۔ یہ اضافت فکر کی اکائی اس وقت تک نہیں بنتی جب تک کہ اس کا ادراک نہیں ہوتا، یا یہ مرکز میں نہیں آجاتی۔ اس کو سمجھنا آسان نہیں۔ لیکن مجھے قوی امید ہے، کہ آگے چل کر یہ صاف ہو جائیگا۔

مشابہت اور عدم مشابہت عام ترین اضافات ہیں، جن کا ہم کو علم ہے، کیونکہ اشیاء بہت اسی حیثیتوں سے ایک دوسری کے مشابہ یا مخالف ہو سکتی ہیں۔ اب اگر یہ اضافات ایک مرکزی حالت سے دوسری مرکزی حالت کی طرف شعور کے انتقال کو ظاہر کرتے ہیں، تو احتمال اس کا ہے، کہ ارتسامات، اور ان کے خیالات کے تمام اضافات شعور میں

پہلے ہی سے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقالات کی صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ میرا عقیدہ ہے، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے، اور عملی تجربہ کی سادہ روزمرہ زندگی میں یہ انتقالات مستقل ذیلی ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ چھوٹے بچے کے شعور کی تاویل و تعبیر کی کوشش کے ضمن میں کہا جاسکتا ہے، کہ ادراک کے ظہور سے قبل اضافات کا تحت شعوری وقوف نتیجہ ہوتا ہے ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف شعور کے انتقالات کا، اور یہ، کہ شعور کے غیر تفکری سیلان میں یہ انتقالات بالکل ذیلی ہوتے ہیں۔

اب ہم پھر شعور کے مرکزی احوال کے تسلسل کے صورتی انحصار کی طرف عود کرتے ہیں۔ یہ ہم کو یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مرکزی احوال یا تو ارتسائیات ہوتے ہیں، یا ان ارتسائیات کے خیالات۔ پیچھے کہیں ہم نے اس تسلسل کی یہ شکل بنائی ہے۔

ب۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ ص۔

یہ ظاہر ہے، کہ اگرچہ ہم کو انتقال (ب) سے ج کی طرف، کا ہر حالت وقوع و وقوف ہو سکتا ہے، تاہم عبور و مرور کے فعل میں ہم اس کو مکمل طور پر محسوس نہیں کر سکتے۔ وجہ ظاہر ہے، کہ اس حالت میں انتقال مکمل ہوا بھی نہیں۔ پھر یہ جب مکمل ہو جاتا ہے، اور ہم ج پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہمارے شعور کے مرکز میں ج کا ارتسام یا خیال ہوتا ہے، نہ کہ انتقال جس کی وجہ سے ہم یہاں پہنچے۔ اس تمام بحث کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ہر اخافت میں دو متعلقہ اطراف ہوتے ہیں۔ جب تک کہ دوسری طرف معلوم نہ ہو جائے، اس وقت تک اضافات نامکمل رہتے ہیں، لیکن پہلی طرف سے دوسری پر پہنچنے کے فعل میں دوسری طرف غیر موجود ہوتی ہے۔ لہذا انتقال کے دوران میں ایک اخافت کو مکمل طور پر محسوس کرنا ناممکن ہے۔

خیال رکھنا چاہئے، کہ اضافت اور شعور کا انتقال، نفسیاتی حیثیت سے ہم معنی ہیں۔

اب ہم کو اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ ہم اضافات کا مکمل طور پر ادراک کس طرح کرتے ہیں، اور اضافت کے معین اور واضح ادراکات کس طرح حاصل ہوتے ہیں۔

اب چونکہ ب اور ج کی اضافت کا مکمل اور معین ادراک اس لحاظ میں ناممکن ہے، جب شعور کی لہر ایک سے دوسرے کی طرف گزر رہی ہے اور چونکہ اضافت کے ادراک کے لئے ضروری ہے، کہ دونوں متعلقہ اطراف موجود ہوں، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس اضافت کو جو پہلے محض محسوس ہوتی تھی، واضح اور معین طور پر معلوم کرنے کا واحد طریقہ یہ ہے، کہ ہم شعور کی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں اضافت کے ادراک، یعنی اضافت کو مرکزی بنانے میں مطالعہ باطن شامل ہونا ہے اور مطالعہ باطن، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، نظر و اسپین، یا تفکر کے ہم معنی ہونا ہے۔ لہذا اگر ہمارا شعوری استحضار یعنی:۔

ب - ج - د - ر - س - ص

ارتقائات، یا خیالات، کے تسلسل کا شعوری استحضار سمجھا جائے، اور ان کے روابط شعور میں ذیلی سمجھے جائیں تو

ب - ج - د - ر - س - ص

کو اس نظر و اسپین، یا تفکر کا خاکہ سمجھنا چاہئے، جو اضافات کے ادراک یا شعور کے انتقال، کو بصورت خیال مرکزی بنانے کے لئے ضروری ہے۔

ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک پر پہلے غور کرنا بہتر ہوگا۔ اس کے لئے ہم کو نقطہ ف اور نقطہ ق کی اضافت کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہئے۔

ق

ف

شکل ۱۳

اس توجہ میں ہماری آنکھیں ان دونوں کے درمیان آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، ق ذیلی پھرق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی۔ آخر میں ہماری نگاہ ان دونوں کے درمیانی خالی مقام کے وسط میں جمتی ہے، اس طرح ف اور ق دونوں ذیلی ہو جاتے ہیں۔ نگاہ اگر اسی طرح جھی رے، تو بصری ارتسام دونوں نقاط کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر شعور ان کے باہمی اضافت پر مرکوز ہے، تو ہم کو اس اضافت کا من حیثیت اضافت ادراک ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ادراک اضافت کو مرکزی بنانے کا بلا واسطہ نتیجہ ہے، لہذا یہ کتنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے، کہ اضافات کے ادراک میں نظر واپسین، اور تفکر، مثال ہوتے ہیں؟ یہاں ہم کو یہ یاد رکھ لینا چاہئے کہ اضافت کا یہ ادراک کس طرح حاصل ہوتا ہے۔ پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر ق مرکزی ہوتا ہے، اور ف ذیلی، یعنی یہ، کہ جب تک کہ دونوں اطراف باری باری شعور کے مرکز میں نہیں آ جاتے، اس وقت تک ہم دونوں کو ذیلی اور اضافت کو مرکزی نہیں بنا سکتے۔ مندرجہ بالا شکل ب۔ ج۔ د۔ میں ب گویا شکل ۱۳ کے نقطہ ف کا ارتسام ہے، ج شکل ۱۳ کے نقطہ ق کا ارتسام ہے، اور د مقدم الذکر سے موخر الذکر کی طرف انتقال لہذا بحیثیت موجودہ اور مرکزی حالت شعور کے، اس تجربے کو ظاہر کرتا ہے، جو شعور کے گزشتہ لمحات میں حاصل ہوا تھا۔ اس کے علاوہ جس چیز کو ہم اس علامت سے ظاہر کرتے ہیں، وہ کوئی گزشتہ ارتسام نہیں، بلکہ دو ارتسامات کے درمیان انتقال ہے۔ ادراک اضافات کے عمل ہی

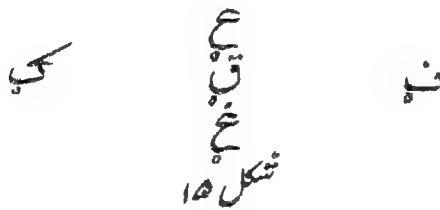
یہی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ اب میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں، کہ شعور کے مکمل انتقالات کا ادراک، اور علامت کے ذریعہ ان کا اظہار، فکر، یعنی نفسی لہر کے گزشتہ راستے پر نظر و اسپین ڈالنے، بغیر کس طرح ممکن ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہاں فکر خام اور جبر ثوی ہے، اور اس میں جمعی کلام نہیں، کہ یہ عمل ابتدائی طور پر مطالعہ باطن اور نظر و اسپین سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے، کیونکہ ایک سادہ مکانی اضافت کے ادراک میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ہم شعوری تجربہ کی ایک نئی دنیا میں جو قریب قریب بے حد و بے نہایت ہے، پہلا قدم رکھ رہے ہیں۔

اب ہم مذکورہ بالا مکانی شکل کی اس طرح توسیع کرتے ہیں:۔

ف ق ک
شکل ۱۲

ہم شکل ۱۳ میں ف اور ق کی اضافت کا ادراک تو کر ہی چکے ہیں۔ اب ہم ق اور ک کی اضافت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور ان کے اضافات کو مرکزی بناتے ہیں جس طرح، کہ ہم نے ف اور ق کی اضافت کو مرکزی بنایا تھا۔ یہ کر لینے کے بعد ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور پورے کے پورے مجموعہ ف ق ک پر غور کرتے ہیں۔ یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ف اور ق کی اضافت، یعنی ف اور ک، جیسی ہی ہے جیسی کہ ق اور ک کی اضافت۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ یہاں ہم اضافات کے درمیان ۲ اضافت کا ادراک کر رہے ہیں، اور اس میں فاصلہ، اور سمت کی مشابہت شامل ہے۔ یہ تمام مثال زیادہ پیچیدہ تو ضرور ہے، لیکن اس میں ادراک کی کوئی نئی صورت شامل نہیں۔ یہاں بھی ہم شعور کی ایک مرکزی حالت سے دوسری کی طرف انتقال پر غور کر رہے ہیں، یہ مرکزی حالات ف اور ق

کی طرح ارتسامات ہوں، یا فاق اور ق ک کی طرح اضافت کے
اور اکات اس سے اصولاً کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں ب۔
ج۔ د میں ب شکل ۱۴ کے ف اور ق کی اضافت ہے، ج شکل ۱۴ کے ق اور
ک کی اضافت ہے، اور د ان دونوں اضافات کی اضافت۔
اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں، اور شکل کو اور زیادہ پیچیدہ
بناتے ہیں:۔



یہاں ہم ح اور ق اور غ کے اضافات کی طرف توجہ منعطف
کرتے ہیں۔ ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے، کہ ح اور ق کا تعلق ق اور غ
کے تعلق کے مشابہ ہے۔ ح ق غ پر غور کرنے میں ہم فی الواقع اس
تجربے کو دہراتے ہیں، جو ہم نے ف ق ک پر غور کرنے میں حاصل کیا
تھا۔ لیکن اگر ہم ک ق ح مجموعہ میں سے ق ک اور ق ح کی اضافت
میں عدم مشابہت نظر آتی ہے، اور عدم مشابہت دو طرح کی ہے، اول فرق
اور ح کا فاصلہ ق اور ک کے فاصلہ سے کم ہے۔ پھر دوسرے یہ کہ ان
کی سمت بھی مختلف ہے۔ یہ مسئلہ زیادہ پیچیدہ ہے، لیکن یہاں اور اکات کی
کوئی نئی قسم شامل نہیں ہوتی، اگرچہ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اضافات
معیّن طور اور اک کئے جاسکتے ہیں، سمیثیت اس کے، کہ یہ ایک دوسرے کے
(۱) مشابہ ہیں، اور (۲) غیر مشابہ ہیں۔

یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اضافات کے اور اک میں شعور پرانے
مواد کو نئے طریقہ سے استعمال کرتا ہے۔ مکانی اضافات پر توجہ، اور ان

کے معین اور اک، سے بہت پہلے ہم تحت شعوری طور پر ان سے واقف ہوتے ہیں، اور اسی واقفیت کے مطابق ہمارا عمل بھی ہوتا ہے، لیکن ابھی تک ہم نے ان کو شعور کے مرکز میں لانا نہیں سیکھا ہے، اور اوائل عمر میں ہم کو اس کی ضرورت بھی نہیں پڑتی، کہ ان کو شعور کے مرکز میں لائیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان دنوں میں ذیلی واقفیت ہی عملی تجربے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اضافات مرکز میں صرف اس وقت آتے ہیں جب ہم اپنے دوست کی اطلاع دہی، یا خود اپنی نشئی کے لئے اشیا کو بیان کرتے ہیں۔ پانچ یا چھ برس کے ایک بچے سے کہو، کہ وہ بیان کرے کہ اس نے ایک خاص سادہ اور سہولی کام کس طرح کیا تھا۔ اغلب یہ ہے، کہ وہ اس کام کو دوبارہ کر کے دکھانے کی طرف مائل ہوگا لیکن اگر تم اس سے کہو، کہ تم اس کام کو کرنے کا طریقہ سننا چاہتے ہو، نہ کہ اس کو ہوتے ہوئے دیکھنا تو وہ گھبرا جاتا ہے۔ وہ اس کام کو ان اضافات کی مدد کے بغیر بیان کر ہی نہیں سکتا، جن کا اس کو اس وقت تک محض اس میں ہوا ہے، نہ کہ اور اک۔ اس کے بیان کرنے میں وقت صرف اسی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی، کہ اس کے پاس الفاظ کافی ذخیرہ نہیں، بلکہ وجہ یہ بھی ہے کہ اس کے تمام خیالات ایک غیر مانوس میدان میں ہیں۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ اس نے اس کام کو کس طرح کیا تھا، اس کو اپنے گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنی پڑتی ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ اس کو بیان کر ہی نہیں سکتا اور گزشتہ تجربے پر نگاہ ڈالنے کا وہ عادی نہیں۔

دوسری بات جو قابل لحاظ ہے، یہ ہے، کہ مکانی اضافات کی صورت میں فن سے قیاق سے حج کی طرف انتقال کے احساس کی بنا عضویاتی ہے، کیونکہ ان ارتقائات پر غور کرنے میں شعور کا انتقال اگر آلات بصارت کی معین حرکات کا مظہر نہیں، تو ان حرکات کے ساتھ ساتھ ضرور ہوتا ہے۔ جب ہم اور اک کرتے ہیں، کہ فن اور ق کی اضافت ق اور ک کی اضافت کے مشابہ ہے، لیکن ق اور ح کی اضافت سے مختلف،

ہے تو اس کی عضویاتی بنا پہلی صورت میں تو آنکھ کی حرکات کی مشابہت ہے، اور دوسری صورت میں ان حرکات کی بلحاظ متقدار اور سمت، مخالفت +

یہاں یہ پھر یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ نفسیات اور عضویات کے نقطہ نظر سے مکانی اضافت کی توجیہ شعور کے انتقالات یا عضلی حرکات کی صورت میں ہو سکتی ہے، تاہم طبیعیات کے لحاظ سے یہ ذات مدبرک سے باہر ہونے ہیں۔ نفسیات اپنی تشکیل کی مخصوص نوعیت کی وجہ سے مجبور ہے کہ ارتسامات کو احوال شعور سمجھے، اور اضافت کے ارتکات کو شعور کے انتقالات، لیکن طبیعیات اپنی تشکیل میں ارتسامات اور ارتکات اضافت دونوں کو خارجی حقائق کا مظہر سمجھتی ہے، اور ایسا سمجھنے میں بالکل حق بجانب ہے، اور یہ سوال کہ مقام الذکر موعرا الذکر کا اظہار کس طرح کرتے ہیں، اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ زمان و مکان میں خارجی حرکت کی طبیعیاتی بحث میں متعلقہ نفسیاتی مسائل کی بحث کو داخل کرنا، اور طبیعیات کے مقاصد کے لئے قوانین حرکت کو احوال شعور، یا ان احوال شعور کے انتقالات کی صورت میں بیان کرنا، یا متشکک طریقہ کا بالکل غلط استعمال ہے۔

اب ہم مکانی اضافات کی بحث کو چھوڑ کر زمانی اضافات پر غور و خوض شروع کرتے ہیں۔ اضافات کی یہ دونوں قسمیں ہر روز صبح سے شام تک میسبیل مرتبہ ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ لیکن دونوں کی دونوں اس وقت تک فطری رہتی ہیں، جب تک کہ تفکر شعور کی مرکزی روشنی ان پر نہیں ڈالتا۔ کیا قارئین نے محسوس کیا ہے، کہ اضافات کی گزشتہ تمام بحث میں زمانی اضافات ان کے حاشیہ شعور میں برابر موجود تھے اور ان کو مرکزی بنانے کے لئے ایک خاص توجہ کی ضرورت تھی، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ نقطہ قی کا ارتسام نقطہ ق کے ارتسام کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ زمانی اضافت تحت شعوری طور پر محسوس ہوئی تھی، لیکن یہ شعور میں مرکزی نہ تھا۔

اگرچہ ہم زمانی اضافات کو بھی مکانی اضافات کی طرح بحالت مردومحسوس کرتے ہیں، لیکن ان کے گزر چکنے سے قبل ان کا بھی معین اور اک نہیں ہو سکتا۔ ان کو مرکز میں لانے کے لئے بھی ہم کو نفسی لہر کے گزشتہ راستہ پر نظر ڈالنی پڑتی ہے، اور اپنی توجہ کو تسلسل یا تعاقب پر جانا پڑتا ہے، نہ کہ ارتسامات پر، یا مکانی اضافات پر یا ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف جانے میں آنکھوں کی حرکات کی متقار اور سبب پر۔ یہاں بھی یہ ظاہر ہے، کہ جب تنگ ف اور ق کا تعاقب مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک ہم کو ان کے زمانی اضافات کا صحیح ادراک نہیں ہو سکتا۔ دوسرے الفاظ میں صرف نگاہ واپسین سے ہم اس قسم کی اضافات کو مرکز ہی بنا سکتے ہیں۔ اگر ہم مندرجہ ذیل شکل میں شعور کے دائیں سے بائیں طرف کو سیلان کو اس طرح ظاہر کریں، کہ بیچ میں ایک تنگ مرکزی حصہ ہو، تو شعور کے

(۲)

ذیلی ← (۱)

مرکزی ← وسطی ← ع

ع

ذیلی ←

شکل ۱۶

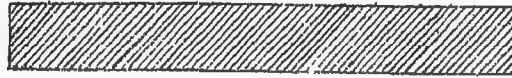
دو متعاقب لمحات میں پہلے ف مرکزی ہوتا ہے، اور ق ذیلی، پھر ع ذیلی جب ہم مکانی اضافات کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو ہم لہر کی ایک عمودی تراش بناتے ہیں، اور افقی سیلان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور جب زمانی اضافات کی طرف توجہ ہوتی ہے، تو لہر کی عمودی اور افقی، دونوں طرح کی تراش ہوتی ہے، اور ف ق کا بحیثیت یک وقتی، اور ع کا بحیثیت متعاقب

اور اک ہوتا ہے۔

احتمال اس بات کا ہے، کہ ارتسامات کا شعور میں تسلسل اور تدریجی زوال بقا اور تعاقب کے اور اک کی نفیاتی اور عضو یاتی بنا ہے۔ اگر ارتسامات اور احساسات، جو احوال شعور کی تشکیل کرتے ہیں، بالکل آسانی ہوئے تو شعور کا تسلسل، اور اس کے ساتھ بقا یا تسلسل کا اور اک ہی غائب ہو جاتا۔ لیکن ارتسامات شعور میں ظاہر ہو کر فوراً ہی غائب نہیں ہو جاتے۔ ان کے غائب ہونے میں کافی وقت صرف ہوتا ہے۔ اگر وہ آوازیں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں، تو ابھی پہلی حاشیہ شعور ہی میں ہوتی ہے، کم و بیش مرکزی میں داخل ہوتی ہے۔ آواز، بحیثیت نفسی تجربے کے، یکدم غائب نہیں ہو جاتی۔ یہ آہستہ آہستہ ختم ہوتی ہے۔ ارتسامات کا غالباً ہی زوال بقا، اور تسلسل کے توقف کا تحت شعوری مواد جمیا کرتا ہے، اور اسی کی بنا پر زمانی اضافات نامہ اور اک ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ زمانی اضافات کی صحیح پیمائش اور بصورت علامات ان کا اظہار، صرف مکان کے مدارک اضافات کی مدد سے ممکن ہے۔ چنانچہ بالعموم ہم وقت کا اندازہ اس فاصلے سے کرتے ہیں جو سوئیوں نے گھڑی کے ڈائل پر قطع کیا ہے، یا پھر اس فاصلے سے جو اجرام سماوی کی حرکات سے پُر ہوا ہے۔

حدی اضافات کا خام مواد بھی، مکان و زمان کے اضافات کے خام مواد کی طرح، ہمارے روزمرہ تجربہ میں موجود ہوتا ہے، اور مرکزی طور پر اس کا اور اک ہونے سے بہت پہلے اس کا ذیلی احساس ہوتا ہے۔ سب سے گہنا سیکھنے سے بہت پہلے ایک شے اور دو اشیا، دو اشیا اور تین اشیا، تین اشیا اور متعدد اشیا ہمیں فرق محسوس کر لیتا ہے۔ ایک ہوشیار کتے کا تاش کے پتوں میں اگے سے لے کر دبلے تک مختلف پتوں میں تمیز کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن یہ تمیز احساسی ارتسامات کے فرق کی بنا پر ہوتی ہے، نہ کہ عددی اضافات کے اور اک کی بنا پر۔ بعینہ ہی حال تعاقب تسلسل کا ہے۔ ہم تہابیت آسانی کے ساتھ بغیر گنے، محض احساسی تجربہ کو

محسوس کر کے، تین اشیاء کے تسلسل اور چار اشیاء کے تسلسل میں تمیز کر سکتے ہیں۔ یہ یقیناً حیرت انگیز ہے، کہ ہم آوازوں کے ایک بڑے مجموعہ (خود میری حالت میں ۶۴ آوازوں تک) کو بغیر گئے، بحیثیت ایک مجموعہ کے، محسوس کر سکتے ہیں، لیکن عددی اضافات کے اور اک میں ممیز اشیاء و اصوات کے مجموعہ کے احساس کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہوتا ہے۔ اس میں اور ایک مجموعہ کو بڑا یا چھوٹا معلوم کرنے میں فرق ہوتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ عددی اضافات کا پہلا پہلا اور اک ان اشیاء میں ہوتا ہے جو ایک وقت ہمارے سامنے آتی ہیں، یا ان میں جو یکے بعد دیگرے ہمارے علم میں آتی ہیں۔ لیکن یہ اگر محتمل نہیں، تو کم از کم ممکن ضرور ہے، کہ یہ اور اک زمانی تجربے کے اس پہلو کے ساتھ ساتھ ہوا تھا، جس سے ہم کو تعاقب و تسلسل کا اور اک ہوا تھا، نہ بقا کا تسلسل، اور



شکل نمبر (۱۷)
 بائیں طرف سے دائیں طرف آہستہ آہستہ نگاہ دوڑاؤ۔ اب تم کو اس سے پیدا ہونے والے ارتعاشات کی بقا کا احساس شعوری و قوت ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی طرح دوسری شکل (۱۸) پر نگاہ دوڑانے ہو تو تم کو تسلسل و تعاقب کا قوت ہوتا ہے۔ اس تسلسل ارتعاش کی متجانس بقا مشابہ



ارتسامات کے متعاقب سلسلہ کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اور اس سلسلیں
زمانی تجربے کا صرف ایک پہلو ہی نہیں، بلکہ اسی میں وہ مواد بھی ہے،
جس سے تفکر کے ذریعہ، عددی تسلسل نکالا جاسکتا ہے۔

ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ جب ہماری توجہ ایک سرخ ٹکڑے
سے دوسرے سرخ ٹکڑے کی طرف، یا ایک سرخ ٹکڑے سے دوسرے نیلے
ٹکڑے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم شعور کے اتصالات کی مشابہت سے
تحت شعوری طور پر واقف ہو جاتے ہیں۔ روزمرہ گفتگو، اور طبیعیات کی
زبان میں کہا جائیگا، کہ دونوں سرخ ٹکڑے باہم مشابہ ہیں، اور سرخ ٹکڑا
اور نیلا ٹکڑا ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ یعنی یہ، کہ ہم مشابہت کو اس
شے سے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی تحلیل میں ہم اس مسئلہ پر مختلف نقطہ
نظر سے بحث کرتے ہیں۔ جس چیز کو عامی، یا ماہر طبیعیات، سرخ ٹکڑا کہتا
ہے، اس کو ماہر نفسیات ایک ٹھوس ارتسام سمجھتا ہے، اور دوسرے ٹکڑوں
کی مشابہت، یا سرخ دینے والے ٹکڑے کی مخالفت اس کے لئے شعور کا ایک
انقلاب و انتقال ہے۔ جب تک کہ یہ انقلاب تحت شعوری طور پر محسوس
ہوتا ہے، اس وقت تک مشابہت، یا عدم مشابہت، کا ایک مدغم اور
معدلاً وقوف ہوتا ہے، لیکن جب یہ انقلاب مرکزی ہو جاتا ہے، تو اس
اضافہ کا واضح ادراک ہوتا ہے۔ شکل ۱۹ میں سفید و سیاہ قرص میں اضافت



شکل نمبر ۱۹

کے اور اک کے لئے ہم پہلے ایک پر توجہ کرتے ہیں، اور پھر دوسرے پر۔
اس طرح پہلے سفید قرص مرکزی ہوتا ہے، اور سیاہ قرص فریٹی، پھر سیاہ قرص

مرکزی ہوتا ہے، اور سفید فیٹی۔ اس کے بعد ہم دونوں کو ذیلی بنا سکتے ہیں، اور توجہ کو ان کی جسامت کی مشابہت، یا رنگ کی مخالفت پر جماسکتے ہیں۔ اس طرح خود شعور نہیں، بلکہ خاص خاص حقیقتوں سے ان کے اضافات شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔

اس قسم کے اضافات کے ادراک میں آنکھوں کی حرکات ضروری نہیں ہوتیں۔ اگر ایک لائٹن کے ذریعہ ایک پردہ پر سرخ قرص کی تصویر ڈالی جائے، اور اچانک اس کو بدل کر نیلا کر دیا جائے، تو ہم رنگ کی اضافت، یا ایک سے دوسرے کی طرف شعور کے انتقال کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یا حواس کی مثال میں ہم دو متعاقب آوازوں، دو ذائقوں، دو بوؤں، وغیرہ کی مشابہت، یا عدم مشابہت کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ان انتقالات کی خصوصیات ابھی تک صاف نہیں ہوئی۔ لیکن گمان غالب یہ ہے، کہ مشابہت، یا عدم مشابہت، ایک ہی جیسے، یا مختلف، قشری حالات میں ہوتی ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے جس چیز کو ہم مشابہت کا ادراک کہتے ہیں، وہ نگاہ واپسین کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس علم کے ہم معنی ہے، کہ دو متعاقب ارتسامات بعض لحاظ سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد تھے، یا یہ کہ انتقال دو ایک ہی جیسے ارتسامات کے درمیان ہوا۔ اسی طرح عدم مشابہت کا ادراک اس علم کا مترادف ہے، کہ دو ارتسامات مختلف تھے، یا یہ کہ انتقال دو مختلف ارتسامات کے درمیان ہوا۔ مشابہت، یا عدم مشابہت کے ادراک کے لئے انتقال کا ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ انتقال نہ ہو تو پھر ہم دونوں ارتسامات کی مشابہت کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ کہتے ہیں، کہ ایک ہی ارتسام مثلاً باقی رہا۔ یہ کیفیت قابل غور لازمی نکتہ یہ ہے، کہ مشابہت کے معنی ادراک میں مماثلت کی اضافت کا شعوری اور مرکزی احساس شامل ہوتا ہے۔ یہ ادراک محض سخت شعوری، یا ذیلی، وقوت سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے، کہ یہ ارتسام وہ ہے، جو پہلے بھی تجربے میں آچکا ہے۔ ایک بچے کے سامنے ایک پیسہ، یا ایک تختے کے سامنے روٹی کا ٹکڑا

پھینکو۔ یہ دونوں اس پیسے اور روٹی کے ٹکڑے، اور کسی گزشتہ پیسے اور روٹی کے ٹکڑے میں مشابہت کو مرکزی بنانے کا انتظار نہیں کرتے، بلکہ سچے مرکزی پیسے کی طرف دوڑتا ہے، اور کتا روٹی کے ٹکڑے کی طرف۔ ان کی اس حرکت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ان ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات کی مماثلت سے واقف ہیں، لیکن اس بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ وہ دونوں اس اضافت کو مرکزی بناتے ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ کتا روٹی کے ٹکڑے کو پہچانتا ہے، تو ہم کو اس ابتدائی اور سادہ شناخت اور اس اعلیٰ شناخت میں فرق بیان کر دینا چاہیے، جو شمولہ اضافات کے شعوری اور اک پر دلالت کرتی ہے۔ مقدم الذکر زائد سے زائد ایک سخت شعوری وقوف ہے، کہ یہ ارتسام بنائیں، بلکہ مانوس ہے۔ برخلاف اس کے سوغرائے فکر کا کمال طور پر شعوری حاصل ہے۔ مقدم الذکر احساسی تجربہ کا نتیجہ ہے، اور سوغرائے فکر عقلی علم کا ایک ٹکڑا۔

یہاں ہم کو اس فائدے کا ذکر کر دینا چاہئے، جو حیات ذہنی کو اور اضافات سے ہوتا ہے۔ جب ہم احساسی تجربہ کی اشیاء کا ایک دوسری سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کے باہمی اضافات میں سے پہلے کسی ایک کو مرکزی بناتے ہیں، اور بعد میں دوسرے کو، تو ہم کو مجبوراً ان صفات یا اوصاف کی طرف خاص طور پر توجہ کرنی پڑتی ہے جن میں کہ وہ اضافات خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اگر ہم حسامت، وزن، چستی، رنگ، یا کسی اور صفت کے لحاظ سے اشیاء کا مقابلہ کر رہے ہیں، اور اگر ہم اس مخصوص پہلو پر توجہ کر رہے ہیں، تو ان کی اس خاص صفت پر بالضرورت زور دیا جائیگا، باقی کی وہ صفات نظر انداز کر دی جائیں گی، جن سے اس کو احساسی تجربہ میں بہت گہرا تعلق ہے۔ اس طرح یہ اور صفات پر غالب آجاتی ہے، اور عقلی فکر کے مجرد تصور بننے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ لیکن تجربہ کی معنی اشیاء میں مقابلے، اور ان کے اضافات کے اور اک کمال اگر بہت دور تک جاسکتا ہے، تو صرف اس خیال کی مدد

سے، کہ جن اضافات کو ان خاص مثالوں میں معلوم کیا جا رہا ہے، ان کی صحت، عالمگیر ہے۔ اس طرح ادراک اضافات ان علی عقلی اعمال کا نقطہ آغاز بن جاتا ہے، جو نوع انسان میں ترقی پانے والے تصوری فکر کی حدود کے اندر ہوتے ہیں، بعد میں ہم کہیں تصوری فکر کے بعض خاص اخص پر غور کریں گے۔ یہاں صرف اس قدر بتانا ہی ضروری ہے، کہ ان کی بنا ان اضافات ہی کے اور اک میں پڑ جاتی ہے جو تصوری فکر میں اگر صریحاً مجر د اور کلی ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اس کا خیال رکھنا چاہیئے، کہ جب ادراک اضافات ایک دفعہ ذہنی ترکیب میں دخل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کے آثار و پو دیں شامل ہو جاتے ہیں، اور اس طرح یہ ایک مستقل عقلی زمین کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جب ایک دفعہ زمان و مکان، تعدد اوجسات، وغیرہ کے اضافات کا ادراک ہو جاتا ہے، تو لازم کی وجہ سے استحضاری اور اکات کا احیا ہو سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں، کہ یہ استحضاری اور اکات نمایاں ہی ہوں، یہ شعور کی ذہنی عقلی زمین ہوتے ہیں۔ شکاری ایک بگلے کو مار گراتا ہے۔ اس بگلے کی اس کی تناخت کتنے کی اس تناخت سے مختلف ہوتی ہے، کیونکہ شکاری کے لئے درکہ اضافات کی تحت شعوری عقلی زمین ہوتی ہے، اور کتنے میں میرے نزدیک یہ تحت شعوری عقلی زمین غائب ہوا کرتی ہے۔ ہمارے تمام ارتسامات میں کم و بیش ایسی اضافی کیفیت کی سرایت ہی سے یہ ارتسامات درکات کے پایہ کو پہنچتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ میں پہلے بھی کہ چکا ہوں، درک ایک ارتسام ہے جس میں ذات پاکسی اور چیز کے ساتھ اضافات کا ادراک شامل ہے، یا بالفاظ دیگر درک ایک ارتسام ہے، جو اضافی عقلی زمین کے سامنے ہوتا ہے۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے عموماً اس چیز کے ذکر سے اغماض کیا ہے، یا اس کو حذف کرنے کی کوشش کی ہے، جو ارتسام کو درک سے ہمیز کرتی ہے۔ اب اس جز کو ذہنی ترکیب میں داخل کرنا ضروری ہے، اور یہ جز میرے

نزدیک خالصہ انسانی ہے۔ حیوانات اور انسان کے بچے ایسے ارتسامات اور خیالات کی دنیا میں رہتے ہیں، جو مدہم طور پر محسوس اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں اور ان اضافات کا کبھی بھی بحیثیت اضافات کے ادراک نہیں ہوا۔ پوری طرح ترقی یافتہ انسان کے لئے یہ دنیا ایسے درکات کی دنیا ہے، جو شعوری طور پر معلوم اضافات کی عقبی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تغیر نفس سرکزی ارتسام میں نہیں، بلکہ اس کے حاشیے میں ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم تخلیقی فکر میں ارتسام کو اس کے حاشیے سے علیحدہ کر سکتے ہیں، لہذا ہم امید کر سکتے ہیں کہ اسی تجربے یا شعوری حیوانی سے متعلق جو بات ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ اس واقعہ سے غلط نہیں ہو جاتی، کہ ہم میں یہ حاشیہ اس حاشیے سے مختلف ہوتا ہے، جو بچے اور، جیسا کہ میں بعد میں قطعی طور پر بیان کروں گا، حیوان میں تحت شعوری عقلی زمین بنتا ہے۔

اب ایک ایسی اضافت کی مثال لیتے، جس کا متین ادراک ذہنی وقوف سے بہت مختلف ہوتا ہے، حالانکہ یہی ذہنی وقوف ذہنی طرق میں اس ادراک کا پیش رو ہے۔ اس اضافت کو ہم تلازم کہہ سکتے ہیں۔ ہماری روزمرہ زندگی کے ہزاروں واقعات ایسے ہوتے ہیں، جو تجربہ میں اس قسم کی اضافت کے ادراک کی بنا بنتے ہیں، بیشمار واقعات معین نتائج کے ساتھ تلازم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک پیدا ہو کر ہم کو اس واقعہ کی یاد دلاتا ہے، جو معمولاً اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک بچہ اٹھائی دیکھ کر جب اس کو پکڑنے کے لئے ہاتھ پھیلاتا ہے، تو اس کے ذہن میں تلازم کی وجہ سے اس کے ذائقہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ذائقہ بصری ارتسام کا نتیجہ ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں، کہ یہ دونوں تلازم ہیں۔ لیکن بچے میں اس تلازم کا ادراک نہ ضروری ہے، اور نہ غالباً یہ ادراک فی الواقع ہوتا ہے۔ ادنیٰ حیوانات میں سے اکثر کی روزمرہ زندگی کی تشکیل تجربہ کے بعض تقریباً منتقل تلازمات کے مطابق ہوتی ہو

اسی طرح وہ خوراک حاصل کرتے ہیں، اور اسی طرح وہ خطرے سے اپنی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ وہ ان تلازمات کا بحیثیت تلازمات، اوراک کر سکتے ہیں، یا کرنے ہیں۔ اضافات ان کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، کیونکہ صرف تفکر کے ذریعہ سے اضافات کا اوراک ہو سکتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق مستقل ترین تعلقات، یعنی ان اضافات پر بھی ہونا ہے، جو ہمیشہ تجربے کی رہنمائی کرتے ہیں۔ زائد سے زائد ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ احساسی تجربے کی وجہ سے وہ ان مستقل تلازمات سے سخت شعوری طور پر واقف ہوتے ہیں۔ جہاں وہ اوراک نہیں کر سکتے، وہ محسوس کرتے ہیں۔

اب اضافات مرکزی اوراک اور ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف شعور میں انتظامات کے محض ذیلی وقوف کے فرق کی توضیح کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے۔ ہماری روزمرہ زندگی کے تجربے کی سرشت میں یہ بات ہے، کہ ٹھوس ارتسامات شعوری میدان کے کم و بیش مدہم اور دھندلے حاشیہ کے بیچ میں نہایت واضح اور یقین صورت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ اور صرف اس وجہ سے، کہ شعوبیں مرکز ہی نہیں ہوتا، بلکہ حاشیہ بھی ہوتا ہے، جس میں کا کوئی عنصر مرکزی بن کر واضح اور یقین صورت اختیار کر سکتا ہے، ہم ان یقین صورتوں اور محض ذیلی عناصر کے اضافات کا احساس کر سکتے ہیں، یا ان سے واقف ہو سکتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دلچسپی خود ان صورتوں کے ساتھ ہوتی ہے، اس وقت تک ان کے باہمی اضافات اتفاقی ہوتے ہیں، لیکن اگر ہم اس شعوری منظر کو بیان کرنا چاہیں، تب تو ہم کو ان اضافات کو مرکز میں لانا پڑتا ہے حقیقی معنوں میں کوئی بیان کوئی توجیہ، یا کوئی علم اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ ہم ان صورتوں اور ذیلی عناصر کے باہمی اضافات کا ذکر نہ کریں۔ کسی منظر کو بیان کرنے، اس کی توجیہ کرنے، یا اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس پر غور کرنا پڑتا ہے اور ان اضافات

کو معلوم کرنا پڑتا ہے، جو اس کے مختلف اجزاء میں باہم گرہوتے ہیں ایک
سادہ مصرعی منظر، یا کسی سہولی سلسلہ واقعات کو بیان کرنے کی کوشش کرو،
اور دیکھو، کہ تم کہاں تک ان الفاظ کے استعمال سے بچ سکتے ہو، جوشہولہ
اضافات کو مرکزی بناتے ہیں۔ ایک کتا، یا ایک دو دھڑکتا سچا، ایک
معمولی سا بیان بھی نہیں سمجھ سکتا، صرف اس وجہ سے، کہ جن الفاظ سے
اضافات کا اظہار ہوتا ہے، وہ ان کے لئے مہل ہوتے ہیں۔ جو الفاظ
ارتفات کو ظاہر کرتے ہیں، ان کی قیمتی قیمت ہو سکتی ہے۔ وہ بلی
یا چوہے کے سے الفاظ کی کہتے کے لئے معین قیمتی قیمت ہو سکتی ہے۔
اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جب وہ اپنے کہتے سے کہتے
ہیں، کہ پانچ میں بلی ہے، تو وہ کتا ان کی بات سمجھ جاتا ہے، لیکن اس
بات کی کوئی شہادت موجود نہیں، کہ کتا ان کی بات سمجھتا ہے۔ صرف یہ
فرض کر لینا کافی ہے، کہ لفظ ”بلی“ کے قیمتی معنی ہیں، باقی سب اس
کہتے کے لئے بے کار اور بے مصرف آواز ہے۔ جن اشخاص کو کتوں،
یا اور ہوشیار جانوروں کو کر تب سکھانے کا تجربہ ہوا ہے، ان کو معلوم
ہو گا، کہ ان جانوروں سے کچھ کرنے کو کہنا، یا اس کو کرنے کا طریقہ
بیان کرنا، کس قدر بیکار ہوتا ہے۔ جو کچھ ہم نے اس باب میں بیان
ہے، اس کی حیوانی نفسیات کے لئے اہمیت پر ہم اور زیادہ کچھ نہ کہیں گے۔
لیکن یہ واقعہ کہ ہم اضافات کو صریحی اور مرکزی بنائے بغیر نہ کچھ بیان
کر سکتے ہیں، اور نہ کسی طرح کی توجیہ کر سکتے ہیں، اس دعویٰ کے جواز کو ثابت
کرینگا، کہ ادراک اضافات (جو صرف نظر سے ممکن ہوتا ہے) ان کے ارتقاء
میں صرف اجتماعی تعامل و اطلاع دہی کے لئے ضروری مانا گیا ہے۔
ادراک اضافات کی آفرینش کے طریقہ کی توجیہ، اور ارتقاء کے
نقطہ نظر سے قتل بنانا، نفسیاتی ترقی کا سلسلہ شکل ترین کام ہے۔ جو توجیہ
یہاں پیش کی گئی ہے، اس کے متعلق دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ یہ ہر
لحاظ سے موجد اور مکمل ہے۔ لیکن میرا خیال ہے، کہ یہی صحیح اور سیدھا راستہ

ہے۔ روزمرہ زندگی کے سادہ ترین تجربات میں وہ چہرہ موجود ہوتی ہے جس کو ذرا قبل از وقت مکانی اور زمانی اضافات کہہ سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسامت، یا امتداد مکانی کی وسعت اور بقا، یا امتداد زمانی کی وسعت کے اضافات (جو مقدم الخد کر اضافات سے پیدا ہوتے ہیں) بھی موجود ہوتے ہیں۔ ان ہی سادہ ترین تجربات میں عدوی اضافات اور طبعی اور معمولی تلام کے اضافات، بصری اشیاء کے رنگ اور چمک وغیرہ کے اضافات، آواز کے امتداد کیفیت اور شدت کے اضافات، ذائقہ کے متعاس اور کرہٹ کے اضافات، بوؤں کے تمام اضافات مختلف دباؤ و جراثیم اور احساسی معطیات کے بانی تمام اختلافات اور ان سب میں مشابہت یا عدم مشابہت کے اضافات بھی ہوتے ہیں۔ یہ تمام، اور زندگی کے زیادہ پیچیدہ ہونے کے بعد، ان سے کم سادہ اضافات موجود ہوتے ہیں، جن کا ذہنی ترقی کے دوران میں اور اک ہو سکتا ہے۔ میرا مقصود صرف یہ واضح کرنا تھا، کہ جس صورت میں کہ یہ غیر تکراری احساسی تجربہ میں موجود ہوتے ہیں، اس میں یہ شعور میں ذیلی رہتے ہیں، لیکن بعد میں اور اک اضافات کی بدولت پیچیدہ کر می بن جاتے ہیں۔

باب چہارم

کیا حیوانات اضافات کا اور کئے ہیں؟

جب میں اپنے کتے ٹونی کو ساتھ لے کر سیر کو جاتا ہوں، تو ہمیشہ ایک لکڑی ہمراہ لے لیتا ہوں، کیونکہ اس کو اس کے پیچھے دوڑنے اور پھرتے میں پکڑ کر تیسرے پاس لانے میں بڑا مزا آتا ہے۔ ابھی تھوڑے ہی دھڑے، کہ میں نے اسی غرض کے لئے ایک ایسی لکڑی لی، جس کی مو بہت بھاری تھی۔ پہلے تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، لیکن اس کو اس طرح لانا ایک بہت بعد اور ناموزوں کام تھا۔ ایک یا دو گھنٹے کے تجربے کے بعد تیسرے پیر تک اس نے اس لکڑی موٹھ کے قریب سے پکڑنا سیکھ لیا۔ اب اس کے طریق عمل کی وجہ نہایت آسانی سے اسی تجربے کی بنا پر ہو سکتی ہے۔ یہ عمل تھوڑے سے آخر تک سعی و خطا کا عمل تھا۔ بتدریج اس نے اس لکڑی کو آراہی سے پکڑنا سیکھ لیا، اور اس پر قائم رہا۔ یہ محض اتفاق اپنی تمام کوشش میں ضمناً میکائیکات کا ایک سوال بھی حل کر رہا تھا۔

یعنی یہ کہ وہ اس لکڑی کا مرکز ثقل دریافت کر رہا تھا۔ دوسرا اتفاق یہ ہے، کہ اس سے مجھے معلوم ہو گیا، کہ یہ مرکز مخصوص مکانی اضافات رکھتا ہے۔ یہ اس موٹے سے تقریباً سات اینچ کے فاصلے پر تھا۔ لیکن کیا کوئی وجہ یہ فرض کرنے کی موجود ہے، کہ ٹونی نے اس اضافت کا، ابتدائی اور غیر معین صورت میں بھی، ادراک کیا؟ کم از کم میرے نزدیک تو کوئی ایسی وجہ موجود نہیں۔ احساسی تجربے ہی نے اس کو عملاً سکھا دیا، کہ اس لکڑی کو کس طرح پکڑنا چاہئے۔ اس تمام شاہدے کی توجیہ موجب کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں، کہ اس نے ان اضافات کا، بحیثیت اضافات، ادراک کر لیا۔ زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اضافات اس کی فعلیت میں ضمناً موجود تھے، نہ کہ مرکزی ادراک میں صریحاً۔ لہذا اگر ہم اس قانون تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں، جو ہم نے پیچھے کہیں بیان کیا ہے، یعنی یہ، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی تاویل ادنیٰ نفسی قوت سے ہو سکتی ہے، تو اس کو کسی اعلیٰ قوت کا نتیجہ نہ کہنا چاہئے، تو ہم مجبور ہیں، کہ کہتے کے اس فعل کو صرف احساسی تجربہ کا نتیجہ سمجھیں۔ یہاں یہ بیان کر دینے سے غلط فہمیوں کا راستہ بند ہو جائیگا، کہ احساسی تجربہ اور ماحول سے عقلی مطابقت میں اضافات کا ادراک نہیں ہوتا۔ جن معنوں میں کہ میں نے ان اصطلاحات کو اس رسالہ میں استعمال کیا ہے، ان میں اس ادراک کی غیر موجودگی متضمن ہے۔ یعنی یہ کہ اگر وہ کتنا فی الواقع اضافات کا ادراک کرتا ہے، تو اس میں احساسی تجربے اور عقل سے نہادہ کچھ اور باتیں بھی ہونی چاہئیں۔

لیکن کیا یہ تفریق جس پر اس قدر زور دیا جا رہا ہے بہت معمولی اور حقیر نہیں؟ کیا یہ شعور میں بعض انتقالات کے ذیلی قوتوں اور ان ہی انتقالات کے تعین اور مرکزی ادراک کی تفریق کے ہم معنی نہیں؟ ظاہر ہے، کہ میں بذات خود اس تفریق کو بہت اہم

سمجھتا ہوں، اگر اہم نہ سمجھتا، تو اس پر اتنا زور نہ دیتا۔ لیکن اگر محض غیر مبین ذیلی وقوف اور مبین مرکزی اور اک ایک ارتسام سے درست کی طرف شعور کا محض انتقال، اور اس انتقال کی ماہیت کی طرف تفکری توجہ مسلسل تجربات کے محض وصول اور مطالعہ باطن کے آغاز میں تفریق کی اہمیت کا قائل نہیں، تو میری اور اس کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔ ہم دونوں اس اختلاف پر شفق ہو گئے۔ میرے نزدیک ذیلی عناصر جو تجربے میں ضمنی ہوتے ہیں، اور مرکزی خیالات جو شعور میں صریح ہوتے ہیں، کا فرق حقیقی فرق ہے۔ اسی طرح کسی انتقال کے محض احساس اور اس پر توجہ کو مرکز کرنے کا فرق صحیح فرق ہے، اور سادہ تجربے اور مطالعہ باطن، جس میں تفکر شامل ہے، کا فرق محض نفسیاتی موشگافی نہیں۔ مجھے یقین ہے، کہ اگر یہ مان لیا جائے، کہ احماسی تجربے سے تفکری مطالعہ باطن کی طرف انتقال طبعی ترقی کے امکانات کے دائرے سے خارج نہیں، تو نفسیات متقابلہ کے ماہر کو اطمینان ہو جانا چاہئے، کہ عمل ارتقا سے ذہن کے تمام پہاں تک اعلیٰ ترین پہلوؤں کی طبعی خلیق ایک قیاس ہے، جس کی صحت غیر مشتبہ ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے، کہ اور اک اضافات اور ذہنی اعمال پر نگاہ واپس کی ابتدا ذہنی ترقی کے طبعی عمل سے ممکن ہے، تو ارتقائی دعوؤں کی کلید گم گشت ل جاتی ہے۔

اب ہم پھر اس کتے اور کلڑی کے تجربے کی طرف عود کرتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں، کہ یہاں تک میں معلوم کر سکا ہوں، شاید اس کی توجیہ و تاویل اس قیاس سے ہو سکتی تھی، کہ عقل اس کتے کے اعمال کی رہنمائی کرتی تھی، اور وہ ان تلازمات سے مستفید ہو رہا تھا، جو احساسی تجربے میں قائم ہو گئے تھے۔ اب میں سوال کرتا ہوں، کہ ان اضافات کو مرکزی بنانے سے اس کتے کو کیا فائدہ ہو گا؟ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ اس سے اس کو کیا عملی مدد ملے گی، اور اس کو کیا فائدہ ہو گا۔ اب اگر اس

کو اس سے کچھ مدد بھی نہیں ملتی، اور اس سے فائدہ بھی نہیں ہوتا، تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ہم کس بنا پر یہ فرض کر سکتے ہیں، کہ اس قوت کی اس سکتے، یا اس کی قوہ میں ترقی ہوئی پھر یہ سوال بھی ہو سکتا ہے، کہ اور اک اضافات سے اس وحشی انسان کو کیا مدد مل سکتی ہے، یا اس کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، جس کی وحشیانہ ضروریات، اور آواز نہ جگلی زندگی، ابتداء اس کے ارد گرد کے جنگلی جانوروں کی ضروریات اور زندگی سے کچھ یوں ہی مختلف ہوتی ہے، میرا جواب یہ ہے، کہ اور اک اضافات کسی چیز یا واقعہ کو بیان کرنے کا ایک لازمی جزو ہے۔ مکانی اضافات کے اور اک، یا ان کو مرکزی بنانے، کے بغیر یہ بیان کرنا، کہ وہ لکڑی کہاں سے پکڑی جائے، کہ متوازن ہو جائے، بالکل ناممکن ہے۔ یہاں یہ خیال رہے، کہ ہم صرف بیان کو ناممکن بنا رہے ہیں، نہ کہ اشارہ سے اس طریقہ کے اظہار، یا اس کو پکڑ کر دکھانے سے، اس طریقہ کی توضیح کو۔ قارئین کو چاہئے، کہ وہ اس کا تجربہ کر کے دیکھیں، کیونکہ اس میں ان کی لابدی ناکامی سے میرا مطلب واضح، اور میرا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

میں نے ابھی کہا ہے، کہ اور اک اضافات اس کتنے کی کوئی مدد نہیں کرتا، اور نہ اس سے اس کو کوئی فائدہ ہوتا ہے۔ اس میں میں نے فرض کیا ہے، کہ کتوں اور عام حیوانات میں بیانی اطلاع دہی کی طاقت میں ترقی نہیں ہوتی۔ جن اشخاص نے حیوانات کا مشاہدہ کیا ہے، ان کو اس میں، تو شبہ نہ ہو گا، کہ ان میں اشارے، یا آواز، کے ذریعہ اشارتی اطلاع دہی کی طاقت موجود ہوتی ہے، لیکن مجھے یقین نہیں آتا، کہ ہمارے اس کافی شہادت اس امر کی موجود ہے، کہ حیوانات میں بیانی اطلاع دہی

Descriptive communication ۱۰

Indicative communication ۱۱

کی طاقت ہوتی ہے ہم پہلے اس طاقت پر غور کریں گے، جو ان میں بلاشبہ موجود ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس طاقت کا مقابلہ اس طاقت سے کریں گے، جس کا حیوانات میں ہونا مشکوک ہے۔ میں اس سے قبل مجھلاؤں آوازوں کو بیان کر چکا ہوں، جو چور سے نکالا کرتے ہیں۔ اور وہیں میں نے ان کی تعلیمی قیمت کے متعلق بھی اپنی رائے ظاہر کی تھی۔ یہ آوازیں اشارتی اطلاع دہی کی ایک قسم کی اچھی مثالیں ہیں۔ اطلاع دہی کی یہ قسم عالم حیوانی میں بہت عام اور اہم ہے۔ پرندوں کی زمزمہ سنی اسی اطلاع دہی کی ذرا لطیف مثال ہے۔ یہ بعض جذباتی کیفیات کا اظہار کرتی ہے، اور میرا خیال ہے، کہ یہ بلاشبہ جذبات کی جواب دہی کا ایک طریقہ ہے۔ جن پرندوں میں کہ آواز کے ذریعہ اطلاع دہی کی یہ لطیف مثال پائی جاتی ہے، ان ہی میں پرلو کی نمائش وغیرہ کے اشارے سے اسی طرح کی اشارتی اطلاع دہی کی نازک مثالیں بھی ملتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ کتا اشاروں، اور آوازوں دونوں سے اپنی جذباتی کیفیات کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس کی قسم اس اظہار کا ایک اہم آلہ ہے۔ اشارتی اطلاع دہی کی یہ مثال اکثر حیوانات کی بہت مدو کرتی ہے، اور ان کو اس سے بہت فائدہ پہنچتا ہے۔ میں مسٹرایج - بی میڈل پکاٹ کے ایک رسالہ سے ایک مثال نقل کرتا ہوں، جو میرے نزدیک یہاں کے لئے بہت مناسب ہے۔ وہ کہتا ہے :-

ایک دن صبح سویرے میں جنوبی بہار میں ایک پہاڑ کے دامن میں ارضیاتی تحقیق کر رہا تھا، کہ اچانک جنگل میں سے سوروں کا ایک گلہ نمودار ہوا، جس کا ہر فرد حقیقی مارہا تھا۔ کھلے میدان میں کچھ دور بھاگنے کے بعد وہ پھر ایک جنگل میں چلے گئے۔ چند منٹ بعد ہی ایک

اور شور و غل برپا ہوا۔ لیکن یہ لحاظ آواز اور فعل پہلے شور و غل سے مختلف تھا۔ اس کے بعد غالباً لڑنے والے افراد نے اس مقام پر هجوم کیا جہاں یہ جھپٹش شروع ہوئی تھی، اور چند سیکنڈ ہی گزرے ہوئے کہ ایک بڑا چیتا اس ہنگامے کے درمیان سے کودا، اور چند جھپٹا لگو ہی میں وہ کھلے میدان میں پہنچ گیا، اور اپنے جبرٹوں کو چاٹتے ہوئے پیچھے کی طرف متحرک دیکھنے لگا۔ سو اس سے منتشر ہوئے بلکہ بدستور چلتے رہے۔ وہ رات بھر چرنے کے بعد اپنے ٹھکانوں کو جا رہے تھے، اور باہمی حفاظت کے لئے بہت سے خاندان یکجا جمع ہو گئے تھے۔ ادھر دند بے بھی موقع کی تاک میں تھے۔ میں اکیلا تھا، اور اگر پہنچ تھا، لیکن بھی میں نے جا کر یہ دیکھنے کی تکلیف گوارا نہ کی، کہ کوئی جانور مرا بھی کہ نہیں۔ یہ گلہ بہت دوز تک پھیلنا ہوا تھا۔ اس کا ہر ایک فوری اور متحد فعل ایک مخصوص چیخ سے شروع ہوا ہو گا۔ میرا خیال ہے، کہ پہلا حملہ آور شیر تھا، اور انھوں نے پہنچ آپ کو کمزور محسوس کر کے ایک چیخ ماری، جو گویا بھاگنے کی علامت تھی۔ بر خلاف اس کے دوسری چیخ مدافعت کے لئے تھی۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ پہلی صورت میں ہر جوان سور نے شیر کو دیکھا تھا اور دوسری میں چیتے یا کسی کمزور دشمن جان کو۔

یہ تاویل ہم کو اشارتی اطلاع دہی کی دوسری قسم کی طرف لے جاتی ہے۔ اس میں جذبی حالت کی طرف اشارہ کے علاوہ ایک خاص ارتسام، یا خیال کا اظہار بھی ہوتا ہے، جو اس جذبی حالت کا باعث ہوا ہے۔ میرے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اشارتی اطلاع وہی کاہلہ درجہ خالصہ جذبی ہے، اور یہ، کہ مخصوص اشیا کا اظہار اسی پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر اکثر مواقع پر وہ چیخ، جس کو سن کر سیور فوراً بھاگ جاتے ہیں، شیر کو دیکھنے کا نتیجہ ہو، تو یہ فرض کرنا غلط عقل نہ ہو گا، کہ جیسا کہ میڈیکل کات کا خیال ہے، یہ چیخ اس جانور کے

دکھائی دینے کا اظہار کر گئی۔ لیکن اگر مدافعت کی دوسری حیثیت بھی تو چینیے کے دکھائی دینے کا نتیجہ ہو، اور کبھی کسی اور کمزور شخص کے دکھائی دینے کا، تو یہ چیخ ان میں سے کسی ایک جانور کے دکھائی دینے کو ظاہر کر گئی، یا پھر اس کی دلالت خالصتہً جذبی ہوگی۔ کیا کتا بلی اور چوہے کو دیکھ کر مختلف آوازوں سے بھونکتا ہے؟ یعنی یہ کہ کیا ان میں سے ہر ایک کی اشارہ کرنے کے لئے وہ ایک خاص قسم کی آواز نکالتا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے کہ وہ ایسا کرتا ہو۔ ہر کیف اس میں تو شبہ نہیں ہو سکتا کہ سمجھنے اور دیگر حیوانات ان مختلف اشارتی الفاظ کا مختلف طریقوں سے جواب دیتے ہیں، جن سے ہم ان کو مخاطب کرتے ہیں۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے کہ تلامذہ کی وجہ سے مختلف آوازیں مختلف اور مخصوص خیالات کا احیا کرنی ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ باہمی اطلاع دہی میں مخصوص آوازیں کس مذہک مخصوص خیالات کی طرف اشارہ کرتی ہیں؟ اس کا جواب چڑیا خانوں میں فوٹو گراف کی مدد سے خاص خاص اختیارات کا محتاج ہے۔ یا پھر جب حیوانیاتی نفسیات کے صحیح مطالعہ کے لئے تجربہ گاہیں قائم ہو جائیں، تو وہاں اس مسئلہ کی تحقیق ہو سکتی ہے۔ مسٹر ایل۔ گادرنے بندروں کی آوازوں کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی عقدہ کشائی کے طرف پیش قدمی کی ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے اس طرف توجہ کی ہے۔ لیکن اس کے نتائج کسی طرح بھی معین نہیں کہے جاسکتے، اور اس کی تصنیف خام تعمیمات سے بھری ہوئی ہے۔ جہاں تک ہمارے مشاہدہ سے Capuohins کی نو آوازوں میں سے کوئی بھی اس چیز کو ظاہر نہیں کرتی، جس کی خواہش کی جارہی ہے۔

یہ سب کی سب جذبی درجہ میں ہو سکتی، اور معلوم ہوتی ہیں۔ ان سے فطرت
تشقی، عدم تشقی، خطرہ وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ان
کا اشارہ ان مخصوص اشیا کی طرف بھی ہو سکتا ہے جس سے رغبت،
یا نفرت ہے۔ خاص احتیاط اور سمیعہ حالات و شہراکط کے تحت نوکرا
کے تحریکات اس دلچسپ اور اہم مسئلہ پر بہت روشنی ڈالینگے۔

یہاں تک جو بحث ہم نے کی ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ
حیوانات میں اشارتی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن اس اطلاع
دہی میں اولاً تو جذبی حالات کا اظہار ہوتا ہے، اور ثانیاً اور غالباً انقائاً
مخصوص اشیا کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اب ہم حیوانات میں بسیانی
اطلاع دہی کی قابلیت کی شہادت پر غور کرتے ہیں۔ کتوں اور لمبیوں کی
اکثر مثالیں ایسی موجود ہیں جن میں ان کا علاج کیا گیا، یا ان سے نرمی کا
برتاؤ کیا گیا، اور بعد میں وہ اپنے کسی مریض، یا اداس دوست کو ہمراہ لے کر
آئے۔ اسی قسم کا ایک واقعہ کچھ سال قبل برٹل انفریری میں ہوا میں نے
اکثر اپنے کتے ٹونی (جو ہمیشہ بہت چوکنا رہتا ہے) کو دیکھا ہے کہ اس نے
عظیم الجثہ، اور کابل الوجود چیخ کو کسی مہم کے کرنے کے لئے اپنے ساتھ لیا
ہے۔ اس ضمن میں ایک اور واقعہ بیان کرتا ہوں، جس کو میں نے
اپنی ایک اور تصنیف میں بیان کیا ہے۔ اس کی اطلاع مجھ کو میرے برٹل
کے دوست مسٹر رابرٹ حال وادن نے دی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ:

”میرا دادا اس شہر کا ایک سوداگر تھا۔ اس کے پاس دو کتے تھے، جن
میں سے ایک تو چھوٹا تھا، اور دوسرا بڑا۔ بڑے کتے کا نام پاکسٹر
تھا۔ ایک دفعہ وہ اپنے کاروبار کے سلسلے میں کارنوال گیا اور چھوٹے

Animal Life and Intelligence ۱۱

Robert Hall Warren ۱۲

Cornwall ۱۳

کتے کو چہرہ لے گیا، لیکن کسی وجہ سے اس کو ڈیون شاہ کی کسی سرائے میں چھوڑ گیا، اور کہا کہ بیٹے جو سے اس کو لے لوں گا۔ لہذا وہی پر جب اس نے اپنا حق طلب کیا، تو سرائے والے نے نفوخواہی کے بعد اس کے غائب ہو جانے کی خبر سنائی، اور کہا کہ تمہارے جانے کے تھوڑی ہی دیر بعد یہ کتا میرے کتے سے لڑا اور خوب زخمی ہوا، اس کے بعد وہ غالب ہو گیا اور کچھ دیر بعد ایک بڑے کتے کو چہرہ لے کر آیا۔ یہ بڑا کتا میرے کتے سے لڑا اور غالب اس کو مار ڈالا۔ اس کے بعد وہ دونوں کتے تپل دئے، اور پھر دکھائی نہ دئے۔ اس بڑے کتے کا علیہ سرائے والے نے بیان کیا، تو میرے دادا کو یقین ہو گیا، کہ بڑا کتا بالکل سچ تھا، جب یہ گھر پہنچا تو معلوم ہوا کہ وہ چھوٹا تھا، وہیں آگیا تھا، لیکن پھر دونوں کتے غائب ہو گئے، اور کچھ دیر بعد دونوں واپس آ گئے۔

فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس قسم کی مثالوں سے حیوانات میں بیانی اطلاع وہی پر دلالت ہوتی ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ایک کتے کے کسی نہ کسی طریقہ سے دوسرے کتے سے تمام واقعہ بیان کیا۔ ہم یہاں اس عقل یا عقل سے کچھ زیادہ، پر بحث نہیں کر رہے ہیں، جو اس چھوٹے کتے نے ظاہر کی۔ ہم اطلاع وہی پر یقینیت اطلاع وہی کے، غور کر رہے ہیں میرے نزدیک یہ بالکل ظاہر ہے، کہ ان تمام مثالوں میں سے کسی میں بھی اس چیز سے زائد کی ضرورت نہیں، جس کو میں نے اشارتی اطلاع وہی کہا ہے۔ بیانی اطلاع وہی کی تو مطلق ضرورت نہیں ہے۔ ہو صرف اس قدر، کہ بعض پر معنی اشاروں، یا حرکات، کی وجہ سے دوسرا کتا پہلے کے ساتھ ہو لیا۔ واقعات کی توجیہ کے لئے صرف اسی قدر لازمی ہے۔ لہذا تاویل و تشریح کا جو قانون ہم نے بیان کیا ہے، اس کے مطابق ہم مجبور ہیں، کہ بغیر کافی شہادت کے اس سے زیادہ اور کچھ فرض نہ کریں۔

جھوٹے کتے نے ایک اور بڑے کتے سے مار کھائی، یہ بھاگا ہوا اپنے طاقتور دوست مالکسر کے پاس گیا، اور اس کو اپنے ساتھ لے آیا اب اگر اس جھوٹے کتے کو بٹا لینے کے بعد بڑا کتا جا کر اس کتے کو پیٹتا، تب البتہ بیانی اطلاع وہی کے وجود کی نہایت قوی شہادت، مہیا ہوتی۔ اور بہت سی مثالوں کی طرح یہ مثال بھی اختیاری تحقیق کی محتاج ہے لیکن یہاں تک مجھے علم ہے، اس وقت تک کوئی معین شہادت اس بات کی موجود نہیں، کہ جیوانات میں بیانی اطلاع وہی کی قابلیت ہوتی ہے، جس میں اور ایک اضافات کی قابلیت شامل ہے۔

اشارتی اطلاع وہی جن مدارج کو طے کر کے بیانی اطلاع وہی تک پہنچتی ہے، ان کا ہم کو علم نہیں۔ لیکن اس انتقال کے لئے لازمی ہے، کہ ارتسامات کو ظاہر کرنے والی آوازوں یا دیگر علامات کے علاوہ اضافات کو ظاہر کرنے والی آوازیں اور علامات بھی ہوں۔ اس قدم سے ہم بیانی اطلاع وہی کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں، اور اسی علم کی حدود میں رسائی ہوتی ہے۔ یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے، کہ علم اور اک اضافات پر وال، اور اس پر موقوف ہوتا ہے۔

انسان میں ذہن کا ارتقا، پر ایک رسالہ میں مسٹر ایچ۔ بی۔ مینڈلیکا نے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا ہے، جن کے نزدیک علم اضافات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی رسالہ میں اس نے واضح کیا ہے، کہ اضافی معنی رکھنی والی آوازوں کا نکالنا علم کی ترقی کے لئے لازمی ہے۔

کتا ہے :-

”اضافات غیر مادی اور فوق طبعی ہوتے ہیں۔ جو اس ان تک بالرات نہیں پہنچ سکتے، اور اس لئے ان کا کوئی احساس دماغ میں پیدا نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں، اسی وجہ سے غم میں

کے اصلی معنوں کے لحاظ سے اضافات بہت اہم ہوتے ہیں، صورت
 بند نہیں ہوتا۔ زبان کا کام یہ ہے، کہ ادبی علامت ہمیا کرے،
 تاکہ دماغ غیر مرئی عالم اضافات کو اخذ کرے، اور اس طرح تجربہ کو
 جو بعض شعور میں غیر شعوری طور پر مرقوم ہوتا ہے، علم میں تبدیل کر دے
 یعنی یہ، کہ جسم میں ذہن داخل ہو جائے، اور جانور انسان بن جائے۔
 ترقی کی طرف بھی وہ قدم ہے، جس کی ہم کو تلاش تھی، اور طبیعی ارتقا
 کی حدود کے باہر اندر ہے۔“

اب جہاں تک میں سمجھتا ہوں، میل لیکناٹ اضافات کو شعور کے
 لئے بالکل نیا سمجھتا ہے۔ اگر میرا خیال صحیح ہے، تو اس کے عقیدہ کو ناقص
 اور ناتمام کہنا چاہئے۔ اس عقیدہ کے مطابق یہ ممکن ہے، کہ ہر زبان
 ایک مادی علامت ہمیا کرے، اور یہ علامت اس چیز کی ہوگی، جو جہاں
 تک کہ شعور کو تعلق ہے، پہلے موجود نہ تھی۔ قبل اس کے، کہ یہ اضافات آواز،
 یکسی اور علامت، کے ذریعہ صریحی بنیں، احساسی تجربہ میں ان کا ضمنی طور
 پر ہونا لازمی ہے، لیکن جیسا کہ میں نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اگر
 اضافات کا خام مواد احساسی تجربہ میں منتشر ہو، تو اضافت کا پہلا اور اگ
 اس چیز کو شعور کے مرکز میں لانے کا ہم معنی ہے، جو پہلے ذیلی اور
 تحت شعور تھی۔ اس دعویٰ میں ظاہر ہے، کہ میں میل لیکناٹ کے عقیدہ
 کی مخالفت نہیں کر رہا، بلکہ میں اس کو مکمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔
 مثلاً فرض کر دو، کہ ایک کتے کے سامنے ایک ہی جیسی دو چیزیں
 رکھی ہیں، جن میں سے ایک قریب ہے اور دوسری دور۔ اب جب
 وہ دور کی چیز کو دیکھتا ہے، تو اس کی حالت شعور اس حالت شعور سے مختلف ہوتی ہے،
 جو قریب کی چیز کو دیکھنے کا نتیجہ ہے، اس لئے کہ وہ دونوں پر جھٹلنے
 میں مختلف طریقوں سے رد عمل کرتا ہے، اور اگر وہ غیر ذمی شعور جو وہ کار
 مشین نہیں، تو رد اعمال کا یہ فرق ان احوال شعور کے فرق کا نتیجہ ہے جو اس رد عمل سے قبل
 ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اس فرق کو ہمیشہ اضافت مکانی کے اور اگ کے

مرکزی نہیں بناتا۔ اسی اضافت مکانی کو ہم فاصلہ کہتے ہیں۔ وہ اس کو محض محسوس کرتا ہے۔ یا اگر وہ اس کو فی الواقع مرکزی بناتا ہے، تو وہ احساسی تجربے سے ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن یہ فرق ایسی چیز ہے، کہ فی الحقیقت احساسی تجربہ میں موجود ہوتی ہے، اور رد عمل کی تیجی نوعیت کو، سخت شعوری طور پر متعین کرتی ہے۔ احساسی تجربہ میں ان عناصر کی غیر موجودگی سے حیوانات میں تکمیل مہارت کے مظاہر ناقابل توجیہ رہ جاتے ہیں۔ اس وقت جس بات پر ہم غور کر رہے ہیں، یعنی احساسی تجربہ سے ادراک اضافات کی طرف ترقی، وہ صرف اس قدر ہے، کہ یہ فرق بحیثیت فرق کے، ادراک میں آکر مرکزی بن جانا ہو۔ یہی فرق اس سے قبل احساسی تجربے کی عملی زندگی میں روپمال کو سخت شعوری طور پر متعین کرتا تھا۔ خود یہ اضافت شعوری تجربے میں ہی نہیں۔ اس کا بحیثیت اضافت ادراک نیا ہوتا ہے۔

اکثر زیادہ ترقی یافتہ حیوانات کی تمام ضروریات زندگی کے لئے عملی احساسی تجربہ کافی ہوتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے، تو پھر ادراک اضافات سے کیا حاصل ہے؟ اس سوال کا میں پھر وہی جواب دیتا ہوں، کہ یہ ادراک اضافات مدرکہ کو ظاہر کرنے والی علامات یا آوازوں کے ساتھ مل کر بیانی اطلاع دہی کو ممکن بناتا ہے، اور جو حیوانات کہ غول بنا کر رہتے ہیں، ان کے لئے بیانی اطلاع دہی کے بے شمار فوائد سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جس اضافت کا ادراک کیا جانے والا ہے، اس کا خام مواد احساسی تجربہ میں سخت شعوری طور پر موجود ہوتا ہے، تو میں مسٹر میل لیکارٹ کے ساتھ متفق ہوں، کہ انجام کار ان کو مرکز میں لانے، اور اظہار بالعلامات کو وسیع کر کے اس میں ارتباعات کے علاوہ شعور کے ان نئے مرکزی عناصر کو شامل کرنا طبیعتی ارتقا کی حدود کے باطل اندر ہے۔

جو کچھ اب تک کہا جا چکا ہے، اس سے واضح ہوا ہو گا، کہ میں

بیانی اطلاع دہی کو اور اک اضافات کے ابتدائی مدارج کے ساتھ مربوط و متحد سمجھتا ہوں، اور اس لئے کسی حیوان میں بیانی اطلاع دہی کی قابلیت کو اس بات کی قطعی شہادت سمجھو نہ گاہ کہ وہ اضافات کا، بحیثیت اضافات، اور اک کرنے کے قابل ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس وقت حیوانات کے متعلق اس قسم کی شہادت مہیا نہیں ہو سکتی۔ لیکن سوال کیا جاسکتا ہے، کہ کیا صرف ایسی ایک واحد شہادت اذعان بخش ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں، کہ بعض اعلیٰ درجے کے حیوانات اضافات کا اور اک کرتے ہوں، لیکن آوازوں کے ساتھ متلازم کر کے ان کا استعمال نہ کرتے ہوں؟ میرے نزدیک یہ ناممکن نہیں، اور اگرچہ اس کی تائید میں شہادت غیر الحصول ہے، تاہم اس تحقیق کو ترک کر دینے کی کوئی صحیح وجہ بھی موجود نہیں۔ لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ اس تحقیق میں محتالہ اخبارات کے نتائج بہ نسبت اتفاقی مشاہدات کے نتائج کے زیادہ مفید ہونگے۔ جو حضرات کہ حیوانیاتی نفسیات کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کی خدمت میں میری گزارش یہ ہے، کہ وہ عقل حیوانی کے مشاہدات کو تحریر میں ضبط کرنے پر قیامت نہ کریں، بلکہ اگر ممکن ہو تو ان کو ایسے اخبارات کی بنائیں، جن سے ان کی اصلی نفسیاتی نوعیت و ماہیت منکشف ہو جائے۔ اکثر حضرات مجھ کو حیوانی فیلیٹ کی ایسی مثالوں سے مطلع کرتے ہیں، اور میں خود بھی کتابوں اور اخباروں میں ان مثالوں کو دیکھتا ہوں، جو اختیاری شخص، اور ذرا مختلف عوارض حالات میں حیوان کی عقلی، یا کسی اور فیلیٹ کی مثال پیش کرنے کی تحریض کی کوشش کا نقطہ آغاز بن سکتی ہیں تاہم اس کا یہ بھی ضروری ہے کہ ایک مرتبہ کے ارتقا کے تمام مدارج کو نگاہ میں رکھا جائے، کیونکہ اکثر صورتوں میں کسی ملطف اور لطیف الطوائف فیلیٹ کے صحیح نفسیاتی مفہوم تک پہنچنا بالکل ناممکن ہوتا ہے، تاہم فیثیکہ سم اس کے ابتدائی مدارج سے واقف نہ ہوں۔

اشیا میں باہمی اضافات میں سے ایک اضافت ایسی ہے جس کے متعلق خیال ہے، کہ حیوانات اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ یہ عددی اضافت ہے۔ خیال یہ ہے، کہ حیوانات گن سکتے ہیں۔ ٹامسین کا بیان ہے، کہ لٹن برگ نے معلوم کیا تھا، کہ ایک پالتو بلس تین تک گن سکتی ہے۔ اس بلبل کو ہر روز کھانے کے لیے تین کیڑے دے جاتے تھے، جن کے بعد وہ بلبل زیادہ کی منتظر نہ رہتی تھی، اور یہ نہ اس وجہ سے کہ وہ سیر ہو جاتی تھی، کیونکہ اگرچہ تھیں کیڑا اس کو دکھایا جاتا تھا، تو وہ اس کو لینے کے لئے میچے اتر آتی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ صرف احماسی تجربہ اس پرندے (جو ہمیشہ تین کیڑے پاتا تھا) کو یہ معلوم کرانے کے لئے کافی ہے، کہ اس کا روزانہ راشن پورا ہو چکا ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اشیا کی کافی بڑی تعداد کو محسوس کرنا بالکل ممکن ہے، یہ اشیا خواہ (برقی شرارے کی مدد سے) ایک ہی وقت میں پیش کی جائیں، یا یہ آوازوں، ہول، جو یکے بعد دیگرے کان میں آئیں۔

پانچ اشیا کے مجموعہ کا اقسام چار اشیا یا چھ اشیا کے مجموعہ کے اقسام سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ مختلف احساسی تجربات میں متبصر کئے جاسکتے ہیں۔ ہم کو اس امر واقعی سے گمراہ نہ ہونا چاہیے، کہ ہم ان کو پانچ یا چھ کہتے ہیں، اور اس لئے ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے مدلول ہوتا ہے، کہ نے عددی اضافات کا ادراک کر لیا ہے۔ میرے خیال میں احماسی تجربہ اس شکلی مزاج رخ کی فراست کی توجیہ کے لئے کافی ہے جن کا لبرائے نے ذکر کیا ہے۔ اگر یہ رخ دیکھتا تھا، کہ کوئی شخص بندھ لے کر جھونپڑے کے اندر گیا ہے تو وہ اپنے گھونسلے سے دور دور

Thompson لے

Lichtenberg لے

Leroy لے

رہتا، اس شکی مزاج پرندے کو دھوکا دینے کا یہ طریقہ ایجاد کیا گیا کہ
جھونپڑے کے اندر دو آدمی داخل ہوتے، بن میں سے ایک سے تو
تھوڑی دیر بعد نکل جاتا، اور دوسرا اندر ہی رہ جاتا۔ لیکن یہ رخ ان کو
گن لیتا تھا، اور اب بھی دور دور ہی رہتا۔ تیسرے دن میں آدمی اسی
طرح جھونپڑے کے اندر گئے، اور اس نے پھر معلوم کر لیا کہ صرف دو
آدمی باہر نکلے ہیں۔ آخر کار پانچ یا چھ آدمیوں کو بھیننا ضروری معلوم ہوا
تاکہ وہ گن نہ سکے۔ یہاں یہ فرض کر لینا بالکل کافی ہے، کہ رخ نے
دو آدمیوں کے ارتسام کو تین آدمیوں کے ارتسام سے مختلف محسوس
کر لیا، لیکن چار آدمیوں کی جماعت کے ارتسام کو پانچ آدمیوں کی جماعت
کے ارتسام سے مختلف محسوس نہ کر سکا۔

مسردوئیس کی ترغیب سے، اور ان ہی کی نگرانی میں پوٹا خانہ
کے سلی نام ایک شیمپنزی (بندر) کے رکھوالے نے اسی بات کو
اختیاری تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس سے جو امور واقعی روشنی میں آئے
ان کی تاویل ہم جس طرح چاہیں کر لیں، لیکن وہ بذات خود بہت
دلچسپ ہیں۔ اس بہت زیادہ عقلمند حیوان کو سکھایا گیا تھا، کہ وہ اپنے
رکھوالے کو چند تنکے پکڑائے۔ شروع شروع میں ان تنکوں کی تعداد
پانچ تک ہوتی تھی، اور اس کے بعد مزید مطالبہ پر وہ زیادہ بھی پکڑاتا
تھا۔ ان تنکوں کو پہلے اپنے منہ میں رکھتا تھا، اور اس کے بعد اپنے
رکھوالے کو دیتا تھا۔ خود میری موجودگی میں یہ تجربہ سولہ مرتبہ ہوا جن
میں سے گیارہ کا نتیجہ صحیح تھا۔ لیکن ایک دن اس نے دو دفعہ غلطی
کی۔ ایک دفعہ تو بجائے پانچ کے تین تنکے دئے، اور دوسری

۱۰ M. Romanes

۱۰ Sally

۱۰ Chimpanzee

ترتیب سے تین کے چار۔ رکھوائے نے بیان کیا، کہ وہ تھکا ہوا ہے، اور اس لئے ذرا چڑچڑا ہوا رہا ہے۔ پانچ تکتوں سے زائد کا تجربہ میں نے نہیں دیکھا۔ یہاں (۱) ایک مناسب مجموعے اور معلومہ آواز کا تلامذہ ہے، اور (۲) ایک مجموعہ جس کو ہم تمین کہتے ہیں، اور دیگر مجموعہ میں کا ہم دو، چار اور پانچ کہتے ہیں، میں تمیز ہے۔ اب یہ مجموعات مشابہ، یا مختلف محسوس ہوئے، یا یہ، کہ ان کا عددی اور اک ہوا اس کا فیصلہ ہماری تاویل پر موقوف ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے، کہ مجموعات یا سلسلوں کی مشابہت، یا ان اختلاف کو محسوس کرنا احساسی شجرے کی طاقت سے باہر نہیں، اور یہ کہ عددی اضافات کا اصلی معنوں میں اور اک نہیں ہونا ان اضافات کا اور اک تو نوع انسانی کے ادنیٰ درجہ کے افراد یعنی وحشی اور غیر متہن اقوام میں بھی اگر ہوتا ہے، تو بہت ابتدائی اور خام صورت میں۔ لیکن یہ سیرا اپنا خیال ہے۔ ممکن ہے، کہ رکھوائے کی نگہداشت سے سبیل تفکر اور اور اک کے مبادی کا اکتساب کر رہا ہو۔

اب میں چند ان اختیارات کو بیان کرونگا جو میں نے کتوں کے کتے ہیں۔ ان اختیارات کا مقصد یہ معلوم کرنا تھا، کہ کتے اس شکل کی نوعیت کا کہاں تک اور اک کر سکتے ہیں جس کو انہیں حل کرنا ہے۔ یا یہ کہ وہ اس شکل کو کہاں تک سعی و خطا کے طریقے کی تکرار سے حل کر سکتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ سعی و خطا کا طریقہ گویا حل کا طریقہ ہے۔ ان اختیارات کے ذکر کرنے سے قبل میں وہ باتیں نقل کرتا ہوں، جن کو میں اپنے کسی اور مضمون میں بیان کر چکا ہوں۔ چند سال ہوئے، کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ سیر کو گیا، جو اپنے دو کتوں کو لکڑی لانا سکھایا تھا۔ ان کتوں میں سے ہر ایک شگے میں ایک ہلکی سی بیدھی۔ کچھ دیر بعد ہم ایک دروازے پر پہنچے، جس کے ایک طرف پیدل چلنے والوں کے لئے دو ٹوڈے گاڑ کر راستہ بنایا گیا تھا۔ ہم تو اس میں سے نکل گئے اور ان کتے کے پلوں کو دیکھنے لگے کہ کیا کرتے ہیں۔ ان دونوں نے

بید کو فقی صورت میں ان ڈنڈوں کے درمیان سے نکالنا چاہا، اور دیکھا
 کہ ہونا چاہیے تھا، وہ بید اس میں سے نہ نکلی۔ انھوں نے بہت کوشش
 کی، لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ اس کے بعد دونوں نے بید کو تو جھوڑ
 دیا، اور خود نکل آئے۔ ان کے مالک نے ان کو دوبارہ اس بید
 کے لانے کے لئے بھیجا۔ پہلے پہلے نے تو اپنا سر بڑھایا، اور سر نے کو منہ میں پکڑ
 کر بید کو کھینچ لیا۔ وہ سر اٹھا اس راستے سے گزر کر دوسری طرف گیا،
 اور جب معمول اس بید کو درمیان میں سے پکڑا اور نکالنا چاہا، لیکن نہ،
 نکال سکا۔ اس نے پھر اس بید کو جھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ اس کے بعد
 میں گیا، اور جا کر اس بید کو اس طرح رکھ دیا، کہ وہ پہلے پہلے کی طرح
 اپنا سر بڑھا کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن وہ پھر اس پار گیا، اور بید کو
 بیچ میں سے پکڑا، اور نکالنا چاہا، لیکن پھر اٹک گیا۔ اب اس کے
 مالک نے اس کو سکمانے کی کوشش کی۔ اب ہم آگے بڑھ گئے اور ایک
 گھنٹہ بھر کے بعد واپسی میں پھر اس مقام پر پہنچے۔ میں نے پہلے پہلے
 کو پکڑ لیا، تاکہ یہ معلوم ہو سکے، کہ اس دوسرے پہلے نے کہاں تک
 اپنا سبق یاد کیا۔ لیکن اس نے پھر وہی غلطی کی۔ اس کے بعد ہم نے
 اس کو بلا لیا، اور پہلے پہلے کو جھوڑا۔ اس نے بھی غلطی کی، اور ہمارے
 پاس آ گیا۔ اب ہم اس راستے میں سے گزر گئے اور اس کو اپنے
 پیچھے بلا لیا۔ اس نے پھر غلطی کی، اور بید کو جھوڑ کر اپنے آپ اس
 طرف نکل آیا، اور مگر بید کو بیچ میں سے پکڑ کر کھینچنا چاہا۔ لیکن وہ
 پھنس گئی، اور اس کے منہ سے چھوٹ گئی۔ اس کے بعد اس نے
 سرے کے قریب سے پکڑا۔ اب بھی وہ پھنس گئی، لیکن اس نے
 اپنے سر کو مختلف طریقوں سے ہلا کر اس کو آخر نکال ہی لیا۔
 مختصر یہ کہ ان پلوں کا طرز عمل ایک جیسا نہ تھا۔ نئے عواض
 حالات کا مقابلہ کرنا دونوں نے تجربے سے سیکھا عجیب بات
 یہ ہے، کہ پہلے موقع پر تو اس بظاہر بہت زیادہ عقلمند پہلے نے بید

کو سر سے پکڑا اور کینچ لیا۔ اگر اس شہرے کو یہیں چھوڑ دیا جاتا تو بہت ممکن تھا، کہ ہم یہ فرض کر لیتے، کہ اس نے مطلوبہ نتیجہ کو حاصل کرنے کے بہترین وسیلے کا اوراک کر لیا۔ لیکن دوسرے موقع پر اس نے بید کو سر سے نہ پکڑا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ پہلے موقع پر خوش سجتی اس کی یاد رہی ہوئی، نہ کہ واضح اوراک، کہ وہ کامیاب ہو گیا۔

اس تمام تحریر کے بعد میں نے اس مسئلہ کی اختتامی تحقیق کی۔ میں ان نتائج کو بیان کرونگا، جو ٹوٹی پر اعتبارات سے حاصل ہوئے۔ ٹوٹی کی عمر اس وقت قریباً چودہ ماہ تھی۔ یہ سب اعتبارات ایک میدان میں کئے گئے، جس کے ایک طرف جنگلا تھا۔ اس جنگل کے ڈنڈوں کے درمیان چھ اینچ کا فاصلہ تھا، جس میں سے وہ آسانی سے گزرسکتا تھا۔ ایک مقام پر اس جنگل کا ایک ڈنڈا غائب تھا، لہذا یہاں پر فاصلہ دو گنا ہو گیا تھا۔ اس میدان کے دوسری طرف اور اس جنگل سے زاویہ قائمہ بناتے ہوئے سموی قسم کا لہجہ کا جنگلا تھا۔

پچھلا دن۔ میں مقدم الذکر عمومی ڈنڈوں کے جنگل کی دوسری طرف کھڑا ہو گیا، اور ایک لکڑی اس میدان میں بھینکی، اس کٹنے کو اس کے پیچھے بھینچا، اور اس جنگل کے راستے اس کو بلایا۔ اس لکڑی کے سر سے ان ڈنڈوں میں بھینس گئے۔ میں نے سیٹی سجائی۔ کتے نے بہت کینچا تانی، اور کوشش کی۔ اس کے بعد وہ میدان کی طرف واپس چلا گیا، زمین پر لوٹا، اور لکڑی کو کترنا شروع کیا میں نے اس کو بلایا۔ وہ آہستہ آہستہ ڈنڈوں تک آیا، اور پھر بھینس گیا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے اپنا سر بڑھا کیا، اور اس لکڑی کو جو چھوٹی سی ٹہنی نکال لیا، میں نے اس کو پیار کر کے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ میں نے وہ لکڑی بھینکی، اور اس کو اس کے پیچھے بھینچا۔ اس

مرتبہ وہ ڈنڈوں تک زیادہ لغین کے ساتھ آیا، لیکن چونکہ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا تھا، لہذا نکل نہ سکا۔ کچھ کوشش کے بعد اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اس نے اپنا سر ڈنڈوں کے بیچ میں بڑھایا، لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا، اور پوری طاقت سے کھینچنے لگا۔ ان ہی کوششوں میں اس نے اپنے سر کو ٹیڑھا کیا، اور وہ لکڑی نکل گئی۔ تیسری مرتبہ وہ کھینچتا پھر اس نے اس کو چھوڑا، اور پھر بیچ میں سے پکڑا، اس کو کھینچنے کی کوشش کی۔ اب پھر اس کو ناکامی ہوئی۔ وہ میرے پاس آیا، اب میں نے اس لکڑی کو اس طرح رکھی، کہ وہ سرے کو پکڑ کر اس کو کھینچ سکتا تھا۔ لیکن جب میں نے اس کو اس کے پیچھے بٹھا تو وہ پھر اس کے باز نکل گیا، اور جب سابق بیچ میں سے پکڑ کر نکلتا چاہا۔ آخر کار بہت سی ناکام کوششوں کے بعد سر ٹیڑھا کر کے نکل گیا۔

دوسرا دن میں نے اس کو ایک چھوٹی سی نو اینچ لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو سر کیٹ کی طرح منہ میں پکڑے ہوئے آیا، لیکن ایک ڈنڈے سے ٹک گیا۔ اس نے اپنا سر ایک طرف کو کیا، اور آسانی سے نکل گیا۔ میں نے دوبارہ اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ اس نے لکڑی کو بیچ میں سے پکڑا اور پھینس گیا، لیکن سر کو ایک طرف کرنے سے جلد ہی نکل گیا۔ اس کی بہت دفعہ ٹکرا رہے وہ ڈنڈوں تک سر کو ٹیڑھا کئے آتا۔ میں نے اس کو اس لکڑی کے پیچھے کوئی بارہ ایک مرتبہ بھیجا، تاکہ اس کو اس مشکل کے حل کرنے کا تجربہ ہو جائے۔ اس کے بعد میں نے اس کو ایک لمبی لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ اس کو بیچ میں سے پکڑے ہوئے لایا، اور اپنا سر ٹیڑھا کر کے رکھا۔ یہ لکڑی پھینس گئی۔ اس نے کوشش کی لیکن ناکام رہا۔ آخر اس نے لکڑی چھوڑ دی، اور خود نکل آیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا۔ اب پھر اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور جب سابق ڈنڈوں میں سے نکلتا چاہا،

لیکن ناکام ہو کر لکڑی پھینک دی، اور پھر دوبارہ کوشش کرنے کی اس کو ترغیب نہ دی جاسکی۔ اس کے بعد میں اس کو سمیر کے لئے لے گیا اور وہ اپنی پر میں نے اس کو اس مقام سے اس میدان کے اندر بھیج دیا، جہاں سے ایک ڈنڈا غائب تھا۔ یہیں کھڑے ہو کر میں نے اس کو بلایا۔ وہ جلدی جلدی آیا، لیکن لکڑی کے سرے ڈنڈوں میں پھنس گئے۔ اس نے لکڑی کو چھوڑ دیا، اور خود نکل آیا۔ جب میں نے اس کو واپس بھیجا تو اس نے اس کو بیچ میں سے پکڑا، اور بیچ کر ڈنڈوں میں سے نکلنا چاہا۔ میں نے وہ لکڑی پھر میدان میں پھینک دی۔ وہ کتا اس کو لے کر بھاگتا رہا، اور دوسرے جنگلے کی طرف آیا، اور اس میں سے نکل کر میرے پاس آگیا۔ میں نے اس کو پھر ڈنڈوں کے درمیان سے پھینکا، اور اس کو چوڑے راستے کی طرف بلایا۔ لکڑی جب توقع اٹک گئی۔ اس کے بعد وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے نکل آیا۔ بعد میں دو مرتبہ اس نے یہی کیا۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ کھلے جنگلے میں سے نکل آتا تھا، اور عموماً ڈنڈوں کی طرف رخ بھی نہ کرتا تھا۔

تفسیر اذن۔ لکڑیوں سے جتنے اختبارات کئے گئے، ان کے نتائج بعینہ یہی تھے۔ لمبی لکڑی کو ڈنڈوں میں سے نکالنے میں کتنی کی بعینہ وہی حالت تھی جو شروع میں تھی۔ لیکن تجربے سے اس نے اتنا سیکھ لیا تھا، کہ وہ چکر کاٹ کر کھلے جنگلے میں سے آسانی سے نکل سکتا ہے، اس نے ڈنڈوں میں سے نکالنے کی کوشش ہی ترک کر دی۔ اس میں ناقابل حل مشکل کو ترک کر دینے کی سمجھ ضرور تھی۔

خند ہفتوں کے بعد میں نے پھر اس کی آزمائش کی لکڑی کے سرے اٹک گئے۔ اس نے بہت کوشش کی۔ لیکن وہ کامیاب نہ ہوا۔ اب اس نے اس کو چھوڑ دیا، اور کو دکر دوسری طرف آگیا۔ اس کے بعد اس نے اپنی ناک ڈنڈوں میں سے نکالی، اور اس لکڑی کو بیچ میں سے پکڑ کر تین چار منٹ تک کھینچتا رہا۔ میں نے چوڑے راستے

کے قریب اس لکڑی کا ایک سرار کھا، اور اس کو ترغیب دلائی کہ وہ اس کومنہ میں پکڑ کر کھینچ لے۔ اس کے بعد میں نے پھر لکڑی میدان میں پھینکی۔ لیکن اس نے کھٹے ہوئے جنگلے کو دیکھ لیا (میں نے دانستہ طور پر میدان میں دوسری طرف سے داخل ہوا تھا) اور چکر کاٹ کر وہیں سے نکل آیا۔

دوسرے موقع پر میں نے ایک ایسی لکڑی جس کے ایک سرے پر ہک سا بنا ہوا تھا۔ میں کتے کو میدان کے اس مقام پر لایا جو کھلے ہوئے جنگلے سے بہت دور تھا، اور اس کو اس لکڑی کے پیچھے بھیجا۔ وہ ہک ڈنڈوں میں اٹک گیا۔ اس کو کھینچنے کی بہت سی کوششوں کے بعد اس نے اس کو چھوڑ دیا۔ میں نے اس کو واپس بھیجا، اور اس کو ترغیب دلائی کہ اس کو ایک سرے سے پکڑ کر اس طرح کھینچ لائے کہ ہک کسی ڈنڈے میں اٹک جائے۔ اس نے ایک عجیب مضحکہ خیز طریقہ سے اس کو کھینچنا شروع کیا۔ آسان ترین ترکیب یہ تھی کہ لکڑی کو اونچا کر کے ہک نکال لیا جاتا، اور لکڑی کھینچ لی جاتی۔ لیکن وہ کتا اس کو اسی طرح کھینچتا رہا۔ میں نے اس تجربہ کو کئی بار دہرایا، اور کتے کو دکھانے کی کوشش کی کہ یہ شکل کس طرح حل ہو سکتی ہے۔ لیکن ہک اب بھی برابر اٹکتا رہا۔ وہ کتا اس کو ہمیشہ پوری طاقت سے کھینچتا تھا۔ کبھی وہ اس کو سرے پر سے پکڑتا، کبھی پیچ میں سے، اور کبھی ہک کے پاس سے۔ آخر کار اس نے ہک ہی کو پکڑا اور مڑ مڑ کر توڑ ڈالا ایک راہ گیر سبھی کھڑا تماشا دیکھ رہا تھا۔ اس نے جو کتے کو ہک توڑنے ہوئے دیکھا، تو کہنے لگا، "کتنا عقلمند کتا ہے۔ اس کو معلوم ہے کہ مشکل کہاں پڑتی ہے۔" اس شخص کا یہ فیصلہ دمنٹ کے اتفاقاً شاید کا خصوصی نتیجہ تھا۔ آدمہ کھنڈیا اس سے بھی کچھ دیر میں اس کتے کا مشاہدہ کرتا رہا۔ اس عرصہ میں اس نے لکڑی کو پکڑنے اور کھینچنے کے تقریباً تمام طریقوں کو آزمایا۔ اور یہی اسی تجربہ کا طریقہ ہے۔

یعنی سعی و خطا باللسلس جاری رہے یہاں تک کہ ایک دل خوش کن
نتیجہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد ہمیں نے ٹونی کو اسی کد اور لکڑی
سے آزمایا۔ لیکن اس نے کھلے ہوئے جنگے کو دیکھ لیا تھا یا یہ کہ اس
کا خیال آگیا تھا لہذا وہ چکر کاٹ کر اسی میں سے نکل آیا۔

یہی اختبارات میں نے اور بہت سے کتوں پر بھی کئے ہیں
اور ہر صورت میں نتائج بعینہ ہی رہے۔ ان اختبارات کو بیان کرنا بیکار
ہو گا۔ لہذا میں ایک مفصلہ کئے ٹوڈی کی حرکات و سکنات کے متباد
کے متعلق کچھ الفاظ کہنے پر قناعت کروں گا۔ یہ کتا بعض کرتبوں، مثلاً
دیوان خانے میں چھپاتی ہوئی گیند کو تلاش کرنے میں بہت ہوشیار
تھا۔ یہ تمنا میرے دوست اور محکمہ دیر، قیسر لائبر کا تھا۔ پرونیس
موصوف میرے ساتھ آئے، اور نئے کتوں کو تلاش کرنے کی طرف
راغب کیا۔ میں نتائج کو بالتفصیل بیان نہ کروں گا۔ بعینہ ویسے ہی کئے جیسے
کہ ٹونی پر اختبارات سے حال ہوئے تھے۔ عام نتائج ایسا جارا
اس طرح بیان کئے جاسکتے ہیں۔ محض اتفاق سے اس کتے نے
لکڑی کا سراپچڑا اور اس کو کھینچ لیا۔ گھنٹہ بھر کے بعد ہنوز نہ نوڑ
اول کامضمون تھا جب لکڑی اس طرح رکھی جاتی کہ وہ آسانی ایک
مرے کو بچھڑ کر کھینچ سکتا تھا، تو اس کو بیچ میں سے پکڑنا میراں میں
دوڑتا پھرتا، اور ڈنڈوں کے پاس آتا۔ اس سے ہم دونوں اس
نتیجہ پر پہنچے کہ ٹوڈی کی فعالیت میں کوئی شہادت اس بات کی موجود
نہیں کہ اس نے اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا۔

اب میں چاہتا ہوں کہ یہ صاف طور پر سمجھ لیا جائے کہ
میں اس میں شبہ نہیں کرتا کہ ذرا سی تکلیف اور صبر و تحمل سے ہم کتوں

کو ڈنڈوں میں سے لازمی نکالنا سکھا سکتے ہیں، یا یہ کہ کتے خود اس کو سیکھ سکتے ہیں، کتوں کو اس سے بھی زیادہ لطف اور پیہر دے کر تپ سکھائے جاسکتے ہیں۔ وہ ان کو خود اپنی کوشش سے بھی سیکھ سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ کتوں کی حرکات و سکنات کا مشاہدہ کیا گیا ہے، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ کسی شکل کو مل کرنے میں وہ طریقہ سعی و محنت استعمال کرتے ہیں، اور یہی احساسی تجربے کا طریقہ ہے۔ بالفاظ دیگر جو واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں، ان کی مکمل توجیہ اس قیاس کی بنا پر ہو سکتی ہے، کہ ان میں صرف احساسی تجربہ ہوتا ہے۔ ان افعال کے صدور کے لئے اضافات کا اور اک لازمی نہیں، اور اس لئے ہمارے قانون کے مطابق اس کو خارج کر دینا چاہئے۔

میں نے کتوں پر مندرجہ ذیل طریقے سے اعتبارات کئے ہیں۔ میں ایک ٹکڑی، یا کسی ایسی چیز جس سے وہ کھیلتے ہیں، کو رسی سے باندھتا، اور اس کو اپنی طرف کھینچتا، تاکہ حرکت اور مجھ میں تلازم قائم ہو جائے۔ یہ حرکت ہمیشہ ایک ہی سمت میں ہوتی تھی۔ اس کے بعد میں رسی کو رسی کی ٹانگ میں سے نکال کر کھینچتا تھا، تو وہ لڑھی، پھر مخالف سمت میں حرکت کرتی تھی۔ میں یہ دیکھتا جانتا تھا، کہ اس نئے تجربہ سے کتے کو کچھ تعجب ہوتا ہے، یا نہیں لیکن کبھی اس تعجب کو معلوم نہ کر سکا۔ لیکن روشنی کا مشاہدہ تھا، کہ ایک کتا باغ میں ہڈی سے کھیل رہا تھا، جب اس ہڈی میں جان ڈال دی گئی، اور رسی کے ذریعہ اس میں فیصلت کی مافوق ضرورت قابلیت پیدا کی گئی، تو اس کتے نے حیرت اور پریشانی کا اظہار کیا۔ میں نے یہی تجربہ بہت سے کتوں پر کیا، لیکن کوئی قطعی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ آنا ضرور ہے، کہ ایک چھوٹے سے اور بزدل بے نے خوف کا اظہار کیا۔ لیکن یہ بلا خوف کی بھی علامت اس وقت بھی ظاہر کرتا تھا، جب کوئی چیز اس کے سامنے بھینکی، یا لڑھکائی جاتی تھی۔

میں نے اکثر دیکھا ہے، کہ رسی میں ایک ہڈی باندھ کر ہڈی کو پھرایا جائے، اور ایک کتے کو اس کے پیچھے لگایا جائے، تو کچھ دیر بعد وہ کتا اس رسی کو کاٹ پھینکتا ہے، اور اس طرح ہڈی کی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ اس اضافے کے ادراک پر دلالت کرتا ہے، جو رسی اور متحرک ہڈی میں ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ یہ ادراک ضروری نہیں، کتا ہڈی کو گول گول پھرتا ہوا دیکھتا ہے اور رسی کو دیکھتا ہے۔ وہ ہڈی کو پھرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن نہیں پکڑ سکتا۔ آخر کار وہ رسی پر چھینٹا ہے، کیونکہ وہ اس کو باسانی پکڑ سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ وہ یہ سمجھتا ہے، کہ ہڈی کی حرکت میں رسی بھی شریک ہے، لیکن میرے خیال میں یہ ضروری نہیں، کہ وہ اضافات، بحیثیت اضافات، ادراک کرتا ہے، اس کے علاوہ پر جوش فعلیت کا وقت، ایسا نہیں ہوتا، کہ جس میں انسانی کیفیت اضافت مرکزی بن جائے خود ہم خوش کی حالت میں، اگرچہ اضافات کے گزشتہ ادراکات کے نتائج سے فائدہ اٹھاتے ہیں، تاہم اس حالت میں ہمارے پاس اتنا وقت نہیں ہوتا، کہ ہم ان اضافات کو مرکزی بناسکیں۔ اضافات کا اس طرح مرکزی بنانا، فکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس خاص مثال میں کتے کے تجربے میں ایک بالکل نئی چیز آتی ہے، کہ ہڈی جو رسی کے سرے سے بندھی ہے گول گول چکر کھاری ہے۔ اب ہم نہیں کہہ سکتے، کہ پہلے کسی موقع پر اس کتے نے ان اضافات پر غور و فکر کیا ہے۔

مندرجہ بالا مباحث کے بعد میرا خیال ہے، کہ ہم یہ نتیجہ لگانے پر مجبور ہیں، کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیں، جو اس باب کا عنوان ہے۔ کیا حیوانات اضافات کا ادراک کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ حیوانات کی معمولی فعلیتوں کی اس اقتراض کی بنا پر توجیہ ہو سکتی ہے، کہ ان کو یہ ادراک نہیں ہوتا۔ مزید برآں معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اختیاری مشاہدات سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے، کہ احساسی تجربہ ان کے

لئے کافی ہے اور یہ کہ ایک غیر عادی اور غیر معمولی رکاوٹ کا مقابلہ کرنے میں وہ احساسی تجربہ کے طریقے، یعنی طریقہ سعی و خطا کو اختیار و استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یقیناً کہا جائیگا کہ احساسی تجربہ سے اونچی قوت کا وجود اس قسم کی مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی شہادت ہم کو حیوانات کی قابلیت استدلال کی حیرت انگیز مثالوں میں ملتی ہے۔ ان ہی مثالوں سے ہم کو یقین آتا ہے کہ وہ بھی ذی عقل ہیں۔ لیکن ان مثالوں پر غور کرنے سے قبل ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ اضافات کا اور اک کس طرح تصویری فکر اور استدلال کی طرف مودی ہوتا ہے۔ پھر ہم کو اس بات کو بھی صاف کرنا چاہئے کہ ہم دو نطق اور ناطق کے الفاظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس پر نفیات کے متعلین متفق نہیں۔ اب حیوانات میں قوت ناطقہ ہوتی ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ زیادہ تر ان معنوں کے مطابق ہو گا جن میں ہم اس نطق کو استعمال کر رہے ہیں۔ ایک شخص اخبار میں عقل حیوانی کے متعلق ایک قصہ بیان کرتا ہے، اور آخر میں کہتا ہے کہ ”اگر یہ قوت ناطقہ نہیں تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر قوت ناطقہ کیا ہے“۔ نفیات کا عالم اس قصہ اور آخری فقرے کو پڑھتا ہے، اور مسکراتا ہے۔ اب چونکہ خود قصہ بیان کرنے والے نے ایک متبادل صورت بیان کر دی ہے لہذا نفیات وان کا اس کو تسلیم کر لینا گناہی پر محمول نہ کیا جائیگا۔

تعلیق

پچھلے ہیں ہم نے بندروں کے نام نہاد کم کے متعلق کچھ کہا ہے اس کے متعلق مسٹر کینامن

جنہوں نے دو متعبد بندروں کا بغور مطالعہ کیا ہے، لکھتے ہیں : —
 مدمنعہ و آدانیہ استعمال کی گئی ہیں جن سے خوراک، خطرہ، آداسی، غصہ،
 اور ایوسی کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن یہ الفاظ نہیں۔ یہ بہت عام جلی جوانات
 ہیں۔ مسٹر جادو پیچ جینی سن منچسٹر کے ایک باغ میں اپنے تجربہ کی
 بنا پر کہتے ہیں : — شپینزی کے ساتھ چار سال رہنے میں ہم نے کبھی کوئی
 آواز (جی نہیں سنی) جس سے مخصوص جذبات مثلاً خوشی، درد، غصہ، کی طرف
 اشارہ ہو۔ تقریباً ہر ایک شپینزی خوشی کی چیخ کا جواب دیتا ہے۔

لیبرٹ نے جو قصہ شکی مزاج اور حساب دان رخ کا بیان
 کیا ہے اس پر تنقید کرتے ہوئے یہ لکھا ہے : — میں یہاں تعداد
 نہیں دیکھتا، بلکہ کثرت کا ادراک دیکھتا ہوں، اور یہ دونوں بالکل مختلف
 چیزیں ہیں، یہاں لفظ ادراک کا استعمال احاسی تجربے کے تعلق سے
 ہوا ہے۔

Rhesus Monkeys ۱۰

George Jennison ۱۱

Ribot ۱۲

باب پانزدہم

تصوری فکر

گزشتہ ابواب میں میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، کہ احساسی تجربے سے یقین اور اک کی طرف کس طرح قدم بڑھایا جاسکتا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ احساسی تجربے میں ایک ارتسام کے دوسرے کی طرف انتقالات اسی حالت میں محض محسوس ہوتے ہیں، جب یہ شعوری میدان کے حاشیے میں واقع ہو رہے ہیں۔ اضافات کے یقین اور اک میں یہ انتہائی اضافات من حیث ہی، شعور کے مرکز میں آجاتے ہیں۔ وہیں ہم نے یہ بھی دیکھا ہے، کہ اور اک کا آغاز عملی تجربے کے دوش بدوش ہوتا ہے، مگر کہ انفاقتوں ارتسامات میں ہوتی ہے، جو اس قدر جدید ہیں، کہ ابھی شعور کے حاشیہ سے غائب نہیں ہوئے۔ اور دو متعارف نقاط کی مکانی انفاقت ہی کی مثال کو۔ وہ اب بھی ساحت فطری میں ہیں، لیکن ابھی تھوڑی سی دیر ہوئی، کہ وہ مصورت ارتسامات، مرکز می تھے یعنی یہ کہ جب ان دونوں کے درمیان اضافات کا اور اک ہوتا ہے

تب بھی یہ شعور میں ذیلاً بصورت اس کے موجود ہوتے ہیں، کہ یہی وہ دو نقاط ہیں، جن کے درمیان اضافت ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اضافت ہمیشہ عینی اور مخصوص اشیا کے ارتساعات، یا اس طرح کے ایک از سہم اور ایک خیال میں ہوتا ہے۔

اب جب عملی تجربے کے دوران میں معنی ارتساعات، یا تشکلات کے درمیان اضافات کا ایک دفعہ ادراک ہو گیا، تو مزید ذہنی عمل سکھائے مواد مہیا ہو جاتا ہے۔ دو مخصوص اشیا مثلاً بلیرڈ کے دو گیندوں کا ادراک ہوتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے سے ایک گز کے فاصلہ پر ہیں۔ فرض کرو، کہ ان گیندوں کو اٹھا کر کھڑیا کے کھڑے رکھ دیتے جائیں، ان کے درمیان بھی اسی ایک گز کے فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے۔ کھڑیا کے کڑوں کے سمائے جو اشیا چاہو رکھ دو، مکانی اضافات غیر متغیر رہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اشیا متعلقہ کے تغیرات کے ساتھ ساتھ اضافات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جب ہم اس حقیقت کو معلوم کرنے لگ جاتے ہیں، تو ہم فاصلے کی اضافت پر بغیر ان اشیا کے، غور کرنے کے قائل ہو جاتے ہیں، جن کے درمیان وہ فاصلہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اس اضافت کو اس طرح کا سمجھتے ہیں، جو اشیا کی کثیر تعداد پر قابل اطلاق ہے۔ یہ اشیا اور چیزیں اس سے باہم کسی قدر مختلف کیوں نہ ہوں۔ اب یہ اضافت بلیرڈ کے دو گیندوں، کھڑیا کے دو کڑوں، وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہ رہی، بلکہ اب یہ عام اور عالمگیر ہو گئی ہے، اب اس کا اطلاق ان تمام اشیا پر ہوتا ہے، جو تجربے میں آچکی ہیں، یا آسکتی ہیں۔ ہم متغیر عنصر کو تو نظر انداز کرتے ہیں، اور توجہ کو مکان کی۔ جہاں اور غیر متغیر اضافت جمع کرتے ہیں۔ اب ہم کو دو گیندوں کا یہ حیثیت اس کے محض ۲ درجہ تک ہی نہیں ہوتا، کہ ان میں اس طرح کے اضافات ہیں، بلکہ اب ہم اس اضافت کو تجربہ دار عام صورت میں تصور کرتے ہیں۔ ہم نے ایک تصور قائم کیا ہے، جو عینی مخصوص اور انفرادی نہیں، بلکہ مجرد عام اور عالمگیر ہے۔

عمل تصور تفکر کی اس توسیع کو مثال ہے جس کو ہم عمل اور اک کے لئے ضروری سلوم کر چکے ہیں، اور جس سے اور اک پیدا ہوتا ہے۔ اضافت کے ظہور کی مختلف شکلوں میں اضافت کا ثبات و ابرام صرف اس وقت عام تصور کو پیدا کرتا ہے، جب ہم اپنے تجربے کے ایک بڑے حصہ کے نتائج پر نگاہ دہین ڈالنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ تجربے کے دوران میں ہم دیکھتے ہیں، کہ یہ شخص دوسرے شخص کے مشابہ ہے، پیسید دوسرے سید کے مشابہ ہے، بر رویہ دوسرے رویہ کے مشابہ ہے، اور اسی طرح ان گنت اشیا میں اس مشابہت کو دیکھتے ہیں جب تک کہ یہ مشابہت مخصوص ہے، اس وقت تک تو ہم کو اس کا اور اک ہوتا ہے۔ لیکن جب متعدد مخصوص مثالوں پر غور کرنے میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اضافت سب میں مشترک ہے، تو مشابہت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم شعور کے مخصوص امتقالات پر غور نہیں کرتے، بلکہ اب ہم امتقالات کی ایک کثیر تعداد کی پرتال کر رہے ہیں، جو ہمارے تجربے کے دوران میں واقع ہو چکے ہیں اور جن میں ایک خصوصیت مشترک نظر آتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم بہت سے رویوں، یا دیگر مشابہ اشیا کو دیکھ رہے ہیں جب ہماری توجہ ایک ارتسام سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو ہم کو ان میں سے ہر ایک کی باہمی مشابہت کا احساس ہوتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ہم کو اس کی مشابہت کا شعوری قوت ہوتا ہے۔ اب ہم ان میں سے کسی دو کی مشابہت کو شعور کے مرکز میں لاسکتے ہیں، اور مشابہت کی اضافت کا اور اک کر سکتے ہیں۔ ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں، کہ ان رویوں کی اضافت دوسرے رویوں کی اضافت کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ کہ ہم اضافت کی مشابہت کا اور اک کر سکتے ہیں۔ لیکن جن اضافت کی مشابہت کا ہم اور اک کرتے ہیں، وہ مخصوص اضافات ہیں۔ جب تک کہ یہ مخصوص چیز نظر سے اوجھل نہیں ہو جاتی، اور جب تک کہ یہ اضافت حقیقت اس لئے مرکزی نہیں بن جاتی، کہ یہ تمام مخصوص مثالوں میں مشترک ہے، اس وقت تک اس کی معنوی

میں تصور حال نہیں ہوتا۔ یہ تو اس وقت تک معلوم ہو گیا ہو گا کہ جس عمل سے تصورات قائم رکھے جاتے ہیں، اس میں تجرید اور تحلیل شامل ہے۔ تجرید کی قابلیت کا جزو ماحول اسی تجرید ہے جو ہوتا ہے۔ یہ دراصل شعور کے ذیلی عناصر کو نظر انداز کر کے صرف مرکزی عنصر پر توجہ جانے کے ہم معنی ہے۔ جب اسی تجرید کی ابتدائی زندگی میں کسی مرکزی ارتسام پر توجہ اس طرح جم جاتی ہے، کہ حاشیہ بالکل غائب ہو جاتا ہے، تب گویا تجرید کی ابتدا ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تجرید بہت بڑی حد تک مرکز اور حاشیہ کی اضافی شدت کا معاملہ ہے۔ مخصوص ارتسامات اور خیالات، مثلاً اُون گئے دو گچھوں کے مختلف رنگوں کی اضافت کے اور اک کے لئے ضروری ہے، کہ ان کو شعور کے حاشیہ میں بصورت اس کے استحضار باقی رکھا جائے، کہ یہ دو اطراف ہیں، کہ جن میں وہ ہے۔ لیکن جب ہم مشابہت کی عام اضافت کو مرکز میں لاتے ہیں، اور اس کا تصور قائم کرتے ہیں، تو ہم مخصوص اطراف کو شعور کے حاشیہ میں استحضار باقی نہیں رکھتے۔ ہم مشابہت کو ایک ایسے ذیلی میدان میں مرکزی سمجھتے ہیں جس میں مشابہ اطراف کی بے شمار تعدادیں سے کوئی دو اطراف شامل ہو سکتے ہیں۔ اب اس طرح تعمیم شدہ مرکزی خیال کے لئے کسی نام، یا کسی علامت کے بغیر اس طرح کرنا کمال تک ممکن ہے۔ یہ ایک مختلف فہم مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے، کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے۔ مشابہت کا تصور عموماً بہت کم وجہ سے غیر معین رہتا ہے، اور جس وقت ہم اس کو خیشم ذہن کے سامنے واضح اور معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم ایک مثال پر غور کرنے سے اس کو مخصوص کر دیتے ہیں۔ ہم ایک خاص اور اک کی صورت میں اس تصور کی مثال پیش کرتے ہیں لیکن علامتی نام تصور کو مخصوص کے بغیر متفرک رہتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم مرکز کے بہت زیادہ بدلنے والے حاشیے سے اس کو عمل طور پر منتشر کرانے کے قابل ہو جاتے ہیں، اور اس تمام عمل میں تحلیل شامل ہے۔ ہم اپنے گزشتہ تجربہ پر صرف نگاہ واپس ہی نہیں ڈالتے،

اور نہ ہم حافظہ میں اس کی محض پرتال کرتے ہیں۔ برعکاس اس کے ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تحلیل کے نتائج میں نئی ترکیب کرتے ہیں جن خاص مثالوں کی کثیر تعداد پر ہم غور کر رہے ہیں، ان سب میں مشابہت کی اضافت موجود پاتے ہیں۔ ان مثالوں کی تحلیل کر کے ہم اس اضافت کو اطراف متعلقہ سے منتشر کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ مشابہت کبھی رنگوں میں ہوتی ہے، کبھی آوازوں میں، کبھی دباؤں میں، کبھی ذائقوں میں، کبھی بوؤں میں، وغیرہ ان سب کو آپس میں لانے سے اس اضافت کا ایک عظیم الاطلاق ترکیبی تصور پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم ”مشابہت“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم کو اس بات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ تحلیل و ترکیب کا یہ عمل جس سے اضافات کا تصور حاصل ہوتا ہے، اہل اور پوری طرح شعوری عمل ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اور اک مشابہت کی خاص مثالوں کی محض تکرار سے مانوسیت کا ایک احساس، اور تکرار کے ذیلی وقوف کا ایک حاشیہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جب تک ذیلی رہتا ہے، اس وقت تک یہ تصور کے رتبہ کو نہیں پہنچتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تصور میں ایک ایسی ترکیبی وحدت کا ہمیں طور پر شعوری علم شال ہوتا ہے، جو فکری تحلیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اعادہ و تکرار سے طبیعت کدر آؤ ضرور ہوگی، لیکن میں بھر کہتا ہوں، کہ ابتدائی احساسی تجربے میں ہوسکتا ہے کہ ہم کو مشابہت کا خالص ذیلی عملی وقوف ہو، کہ جب یہ ذیلی وقوف فکر کے ابتدائی مداح میں مرکز میں آتا ہے، تو مخصوص ازناسات کے درمیان مشابہت کا معین طور پر ادراک ہوتا ہے، اور یہ کہ ان اور اکات کی محض تکرار، اور ان کے ساتھ ذیلی مانوسیت سے تصورات پیدا نہیں ہوتے۔ یہ تصورات تجربہ تحلیل اور ترکیبی نتیجہ کے ہمیں مرکزی نتائج ہوتے ہیں۔

اب ہم کو ان تصورات کی طرف التفات کرنا چاہئے ہیں، جو ہم اس چیز کے فائدہ کرتے ہیں، جن کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ میں متعلقہ کہہ رہا ہوں، کہ جس چیز کو ہم اشیاء کی صفات کہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ابتدائی احساسی تجربے میں صفات تمیز نہیں ہوتیں۔ اور اگرچہ احساسی

شجرہ کو بیان، اور اس کی تشریح و توضیح کرنے میں ہم مجبور ہیں کہ ان تمام
 صفات کے لئے علیحدہ علیحدہ الفاظ استعمال کریں، جن کو ہم پہنچ کرتے ہیں تاہم
 یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ذہنی ترقی کے اس درجہ پر پہنچ نہیں ہوئی حیوانات یا
 اعتراض سے بچنے کے لئے، یہ کہو کہ وہ حیوانات جو ابھی احساسی شجرہ کے درجہ
 پر ہیں، شے اور اس کی صفات میں تمیز نہیں کرتے ہیں۔ ان میں صرف مرکزی
 ارتسامات اور خیالات ہوتے ہیں، جو ایک سخت شعوری مانتے میں گویا چڑے
 ہوتے ہیں۔ فرض کرو کہ کتے کا ایک پلاؤن اشیا کا شجرہ حال کر رہا ہے جو کھانے
 میں ابھی ہیں۔ یہاں بعض لصری ارتسامات اور بعض ذہنی ارتسامات میں تلازم
 قائم ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ پلاؤن اشیا کا شجرہ کر رہا ہے، جن میں مالکیت
 کی صفت ہے۔ لیکن ”اشیا“ اور ”مالکیت“ ہماری اصطلاحات ہیں، نہ کہ اس کتے
 کے لئے کی۔ یا فرض کرو کہ ایک سچے سرخ اور نیلی گولیوں سے لعل رہا ہے۔
 ہو سکتا ہے کہ وہ ان دونوں گولیوں کی بلحاظ شکل، مشابہت، اور بلحاظ رنگت
 ان کی عدم مشابہت کو محسوس کر لے۔ لیکن جب ان اضافات کا ادراک شروع
 ہوتا ہے تو شکل اور رنگ بھی متبیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ صفات
 زیادہ نمایاں، اور احساسی شجرہ سے منقطع ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ صفات
 بدرجہ دراصل بعض معلومہ ارتسامات کے نمایاں خصائص ہیں، اور ان کا اقتراض
 محض ابتدائی ہے۔ یہ سرخ پھول، حیثیت ارتسام اس زرد پھول سے مہینہ اور
 ایک اور سرخ پھول کے ساتھ نتجہ کیا جاسکتا ہے۔ یہاں رنگت کی صفت
 شکل کی صفت پر غالب ہے، لیکن تاہم یہ دونوں متلازم ہیں۔ پھر ان دونوں
 کا تلازم اس بو کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جو اس پھول کو دیکھنے سے ذہن میں
 آتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس درجہ پر بھی ہم کو عملی تجربے سے بہت
 گہرا لفظی ہے، اور عملی تجربہ میں رنگ اور شکل کا اقتراض نہیں ہوتا، اور نہ تلازم
 بو اور اس پھول میں ہوتا ہے جو بودار ہے۔ لیکن جب تفکر محض معطیات
 شجرہ جیسے کہ یہ علم میں آتے ہیں، پر غور نہیں کرتا، بلکہ جب یہ ان کے اور وسیع
 میدان میلان کے مرکزی جوہر کی شجرہ پر کرتا ہے، ان کی تحلیل کرتا ہے، اور اس

تجربہ و تحلیل نتائج کی تصوری ترکیب میں تبصیر کرتا ہے، تب اور صرف تب، وہ صفت اپنے آپ کو اس شے سے فکریں مفترقی کرتی ہے۔ احسانی تجربے میں گلاب شے پھول، گیند سے کے پھول، اور پیلے کے پھول کی بویں مختلف ہوتی ہیں۔ اب ادراک دال ہوتا ہے، اور پھول کی بو کے اضافات کا ادراک کرتا ہے۔ یہ اضافات بھی دیگر صفات کے ساتھ گہرے ملازمت رکھتے ہیں اور یہ صفات عملی تجربے میں شعور کے سامنے آتی ہیں۔ سب سے آخر میں گل تصور تجربے کے نتائج کی تحلیل کرتا ہے۔ ایک خاص صفت کو جو ادراک میں پہلے ہی غالب تھی، مستزح کرتا ہے، اور اس کو ”بو“ کی صفت کا نام دے کر ہمارے سامنے لا رکھتا ہے۔ ہم اپنی تحلیل کے نتیجہ اور تفریق (جو اس تحلیل سے پیدا ہوئی ہے) اس قدر خوش ہوتے ہیں، کہ بعد میں یہ نہیں کہتے کہ گلاب کا پھول، یا پیلے کا پھول، بودار ہے، بلکہ یہ کہ یہ بو اس پھول کی ہے۔ یعنی ہم اس شے کو اس صفت کا ”مالک“ سمجھتے ہیں، جس کو ہم نے عام تصور کی صورت میں اس طرح حاصل کیا ہے۔

جب اس قسم کے تصورات ایک دفعہ حاصل ہو جاتے ہیں، تو یہ ہمارے تمام ذہنی منظر میں سرایت کر جاتے ہیں، اور اس کو متغیر کر دیتے ہیں۔ یہاں بعد میں وہی حالت ہوتی ہے جس کی طرف ہم اس فیصلے کو جو کر چکے ہیں، ہم تسلیم کر چکے ہیں، کہ جب اضافات کا ادراک ذہنی ترکیب کے نارو پو دیں دل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک مستقل عقیدہ زمین قائم ہو جاتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے، کہ اسی اضافتی کیفیت کی سرایت سے ہمارے ارشادات درکات کے مرتبہ تک نرنی پاتے ہیں، یہ تو بباد ہو گا، کہ درک ایک ارتسام ہے جو اضافات کی عقیدہ زمین کے سامنے ہوتا ہے، اور یہ اضافات اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کا ہمیں ادراک کسی نہ کسی وقت ہو چکا ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک عملی تصوری ذہنی ترکیب کے نارو پو دیں دل پالیتا ہے، تو اس کے نتائج بھی شعور کی بناوٹ میں اس طرح شریک ہو جاتے ہیں، کہ ایک تصوری عقیدہ زمین قائم ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ارتسام ادراک کے

ذریعہ درک کے ہر تہ تک ترقی پاتا ہے، اسی طرح درک عمل تصور کی مدد سے اور اعلیٰ تہ تک ترقی کرتا ہے، اور ایک کلی تصور کی خاص مثال کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

یہاں تصور کی اجتماعی اور معاشری قیمت کا خاص طور پر خیال رکھنا چاہئے۔ اور اک کی ابتدا اگرچہ باہمی اطلاع دہی کے ضرورت کے پیش پیش ہوتی ہے، تاہم اس کو ایک فرد واحد سے تعلق ہوتا ہے، منجھ کو ان مختلف اشیا کے اضافات کا اور اک ہوتا ہے، جن سے مجھ کو کلی تجربہ میں معاملہ پڑتا ہے۔ میں تم سے اپنے اور اک کو بیان کر سکتا ہوں، اور تمہارے اور اک کے بیان کو سن سکتا ہوں، لیکن جب میں اور تم دونوں میں سے ہر ایک مخصوص اور اکات سے ترقی کر کے کلی تصورات تک نہیں پہنچتے، اس وقت تک ہم اپنی مشترک انسانیت میں شعوری طور پر حصہ دار نہیں ہو سکتے۔ اور اک زائد سے زائد ہم کو ایسی اکائی بنا تا ہے، جن میں باہمی اطلاع دہی کی قابلیت ہوتی ہے۔ لیکن تصور میں ہم اپنی سرودیت کو گم کر کے ایک عام اور مشترک فطرت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ پھر احساسی تجربہ سے اور اک اور اور اک سے تصور تک ترقی کرنے میں دہی ترکیب کے تار و پود میں ترکیب اور انتظام، اور اس کی روز افزوں کثرت بھی قابل غور ہے۔ احسانی تجربہ میں انسانیات اور ان انسانیات کے اجا شدہ خیالات ہونے میں جو ذہنی ترقی کے اس درجہ بیدار ہونے والے انتظامات کے محض وقوف کی رضائی عینیتی زمین کے سامنے ہوتے ہیں۔ تلازم کو صرف ان ہی انسانیات اور خیالات سے معاملہ پڑتا ہے لیکن اضافات کے اور اک کے ساتھ ساتھ خیالات کا ایک نیا مجموعہ متعارف ہوتا ہے، اور تلازم ان تاروں کو بھی شعور کی مرکب باخت میں بن دیتا ہے۔ پھر جب اشیا کے اضافات اور ان کی صفات کا محض اور اک ہی نہیں ہوتا، بلکہ جب تنظیم کی وجہ سے یہ عام وسیع معنی اختیار کر لیتے ہیں، تو تلازم ان کلی تصورات کو کام میں لانا ہے۔ اور اس طرح شعور کی بافت احساسی تجربہ، اور اور عمل تصور سے پیدا ہونے والی تاروں کی وجہ سے اور زیادہ گھنی اور پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ پھر اس گھن اور پیچیدگی کو صرف، یا میرے نزدیک کہنا چاہئے کہ

زیادہ تر، مرکز شعور ہی سے تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذیلی عقلی زمین میں بھی شریک ہو جاتا ہے۔ ایک ناول میں جب ہم قصہ کے انتہائی حصہ پر پہنچتے ہیں، تو صرف اس لمحہ کا مرکزی ارتسام، یا خیال، ہی ہم میں سنسنی پیدا نہیں کرتا، بلکہ اس سنسنی کو پیدا کرنے میں اس حالت شعور کی غیر معمولی شدت بھی شریک ہوتی ہے جس میں بہت سی تفصیل کے کثیر استحضارات شامل ہوتے ہیں۔

لہذا جو حیوانات، گہ تصور ہی درجہ تک پہنچ چکے ہیں، ان میں تلازمہ کو خیالات کی نئی قسم سے معاملہ پڑتا ہے۔ یہ خیالات وہ ہوتے ہیں، جن کے ساتھ عام اور کل معنی ہوتے ہیں۔ اب ہم کو متخیال، کی اصطلاح کی تعریف نظر ثانی کرنی چاہئے شروع میں ہم نے قسم کی تعریف یہ کی ہے، کہ یہ وہ ہے، جو درجہ بلندہ حیوانات کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ اور خیال، وہ ہے، جو ان ارتسامات کے احیا یا استحضار کی وجہ سے شعور کے مرکز میں آتا ہے۔ لیکن جب ہم ادراک اضافات پر پہنچتے ہیں، تو خیالات کی ایک نئی قسم رونما ہوتی ہے ان کو، خیالات اضافہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ ان ادراکات کے احیاء ہوتے ہیں، جن کو ہم نے، ارتسامات متغایقہ کے ساتھ ساتھ پیدا ہونے کی وجہ سے، ارتسامات اضافہ کہا ہے۔ پھر یہ جب تصورات تک ترقی کرتے ہیں، تو خیالات کی ایک تیسری قسم پیدا ہوئی ہے، یعنی وہ جو لمبا ماحولی عام اور کل ہیں۔ مناسب یہ ہے، کہ ہم خیالات کی ان تینوں قسموں میں تفریق و تمیز کریں۔ لہذا خیال رکھنا چاہئے، کہ ”لفظ خیال“ کا انطلاق ارتسامات کے محض احیاء پر ہو گا۔ مخصوص اضافات کے خیالات کو ہم ”امثال“ کہیں گے اور فارسی خط میں لکھیں گے اور عام اور کل معنوں کے خیالات کو بھی ”امثال“ ہی کہیں گے، لیکن اس کو عربی خط میں لکھیں گے۔ اس طرح مجھ کو سانب کا خیال، آسکتا ہے، لیکن یہاں سانب احساسی تجربے کی نشیئہ معروف ہے۔ اس سانب کے طول کی میں مثال قائم کر سکتا ہوں، اور حیوانیاتی کائنات میں اس کے مقام کی مثال ہوگی۔ پھر ”نشیئہ“ (معروض) کی اصطلاح بھی مختلف اور بہت سے معنی رکھتی ہے۔ اول احساسی تجربے کی نشیئہ (معروض) مثلاً کہا جائے، کہ کتے کے پیسے کو اس نشیئہ کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے، جس کو ہم پڑی کہتے ہیں۔ دوم ہم کہتے ہیں، کہ ہم کو ایک نشیئہ کا ادراک ہو رہا ہے، بحیثیت

اس کے کہ اس میں کسی اور شے میں مکانی اضافات ہیں۔ یہاں جو شے کہ پہلے محض محسوس ہو رہی تھی، اب خاص خاص اضافات میں اس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ شے بصورت ایک درک کے ہے۔ موسم ہم کسی شے کا ذکر کرتے ہیں، اور اس سے اس کا عام مقصد و مصرف مراد لیتے ہیں۔ مثلاً گھڑی، یعنی آلہ وقت نما۔ یہ شے بحقیقت تصور کے ہے۔ چہارم۔ ہم شے (معروض) کا منطق کے معنوں میں ذکر کرتے ہیں، اور اس سے ان صفات کا مجموعہ مراد لیتے ہیں، جن کو ہم نے تجزیلاً مبینہ کیا ہے۔ چنانچہ جب ہم منطقی فکر کے لئے کسی شے کی تعریف کرتے ہیں، تو ہم دیگر اشیا، اور خود اپنے تعلق سے اس کی مختلف صفات بیان کرتے ہیں۔ اور اگر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ احساسی تجربہ اور ادراک کے ابتدائی مارج میں اس اصطلاح کا استعمال ہو گیا، اور وقت اس چیز کے لئے ہوتا ہے، جو قصور کی روشنی میں "شے" کہلاتی ہے، اس لئے شے "من حیث شے" کا علم ہم کو صرف ذات کے فضاء کے تعلق سے ہو سکتا ہے، تاہم ان تمام مختلف معنوں کو اسی طرح باقی رکھنا مناسب ہے۔ اس کے وجوہ بعد میں ظاہر ہونگے منطقی شے، یعنی تجزیلاً مبینہ کی ہوتی صفات کے مجموعہ کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بعض خواص، یا صفات ایسی ہوتی ہیں جو اس شے کے لئے ضروری ہیں۔ ان کو اولیٰ یا ضروری صفات کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض صفات اس قسم کی ہوتی ہیں، جو قابل تغیر، یا غیر ضروری ہوتی ہیں۔ یہ ثانوی یا عارضی کہلاتی ہیں۔ ایک چمچہ ہی کو لو۔ اس کا وزن، اس کی مزاجت، اس کی خاص صورت، یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کے بغیر چمچہ نہیں رہتا۔ لیکن یہ چاندی کا ہو یا مین کا، منقش ہو یا سادہ، گول ہو یا لمبا، ہر صورت میں چمچہ ہی کہلانا ہے۔ یہ اس کی ثانوی یا عارضی صفات ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس صورت میں یہ فی الواقع ہمارے سامنے موجود ہے، یعنی یہ خاص چمچہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، بصورت درک کے گرم ہے، تقریبی ہے، اور گول ہے۔ کوئی چیز بھی اس کو یہ حیثیت تجربہ کے امر واقعی کے بدل نہیں سکتی۔ لیکن یہ عارضی صفات ایک چمچہ کی کلی مثال کے لئے ضروری ہیں

ادریبی کلی مثال منطقی شے ہے۔ اصطلاحات کے استعمال کے متعلق اس گریز سے قوت تصور اور الفاظ و زبان کے تعلق پر بحث شروع ہوتی ہے۔ گزشتہ ابواب میں دکھایا جا چکا ہے کہ احساسی تجربے سے ادراک کی طرف ترقی جو ابتدائی فکر کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے، غالباً باہمی اطلاع وہی کی ضروریات کی برہین منت ہے۔ ایک معمولی اور سادہ منظر یا ایک روزمرہ واقعہ ان الفاظ کے استعمال کے بغیر بھی بیان کیا جاسکتا ہے، جو اس منظر یا واقعہ کے اضافات پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ الفاظ اگرچہ مخصوص اضافات پر دلالت کرتے ہیں، تاہم ان کا اطلاق اسی طرح کے تمام اضافات پر بھی ہو سکتا ہے۔ ان کی اس طرح تقسیم کر لی جاتی ہے اور اس حد تک یہ لہجہ نامہیت تصورات ہوتے ہیں۔ لہذا اگر باہمی اطلاع وہی کی ضرورت ہی اور ادراک کا باعث ہوئی ہے، تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اسی اطلاع وہی کے ذرائع دو مسائل نے حل تصور میں سہولت پیدا کی ہے ہم تقسیم کر سکتے ہیں، کہ ادراک اور حل تصور کی پیدائش ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے۔ یہاں زبان کی اصلیت، اور ذہنی ترقی میں اس کی اہمیت، پر بحث کرنا مقصود نہیں، اگرچہ ہم کو اس کا اعتراف ہے کہ ذہنی ترقی میں زبان نے بلاشبہ بہت مدد کی ہے۔ یہاں نام اور ارتسام، ورک اور تصور میں تعلق کو واضح کرنا کافی ہے۔ اولاً ہو سکتا ہے کہ لفظ مقلدیت کی وجہ سے کسی ارتسام کے ساتھ متلازم ہو جائے، اور اس طرح اس سے اس ارتسام کے مقابل خیال کا احبار ہو جائے۔ سبچہ بہت چھوٹی عمر ہی سے اس قسم کے تلامزات کی مثالیں پیش کرنا ہے۔ ایک ہوشیار کتا بھی اپنی حرکات سے ثابت کر سکتا ہے، کہ چند الفاظ اس کے ذہن میں ان ارتسامات کے خیالات پیدا کر سکتے ہیں، جن کے ساتھ وہ متلازم ہو چکے ہیں۔ پھر یہ الفاظ صرف مخصوص حواس کے ارتسامات کے احیاء ہی کے ساتھ متلازم نہیں ہوتے، بلکہ ان ہی سے فعلیتوں کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ ایک کتا اپنے مالک کے احکام کے مطابق لیٹا ہے، بیٹھتا ہے، خوشا کرنا ہے، اشیاء اٹھا کر لانا ہے، اور پھینکنا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ نام رکھنے کا پہلا درجہ جو باہمی تسلاخ دہی کے اشارتی درجہ سے پیدا ہوتا ہے، ایک کم بیش اعتباری لفظی اشارے یا علامت اور کسی قسم کے ارتسام کے متلازم کا ہم معنی ہے۔ دوسرے درجہ میں یہ علامت ایک ایسی اضافت کے متلازم ہوتی ہے جس کا معین اور اک ہوتا ہے۔ اسی ذریعہ سے ہم ایک ارتسام کے مخصوص خصائص، دیگر ارتسامات کے تعلق سے بیان کرتے ہیں۔ اشیاء کی، دیگر اشیاء کے تعلق سے صفات کے اظہار کا بھی یہی وسیلہ ہے۔ فعلیتوں کے انداز اور ان کی شدتوں کی توضیح بھی اس ہی سے ہوتی ہے۔ انسان کے بچے میں یہ تلازمات ایک خاص درجہ تک ترقی کرنے کے بعد قائم ہوتے ہیں، لیکن اس وقت کی صحیح تصویریں ان سے دشوار ہے۔ سب سے پہلے اس چیز میں ہوتی ہے جس کو ہم زبان کی فضا کہہ سکتے ہیں۔ شروع شروع میں تو زبان کا یہ ماحول آوازوں کا مجموعہ محض ہوتا ہے، لیکن جلد ہی ہی مخصوص الفاظ اور مخصوص ارتسامات میں تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، اور اسی وقت کہا جاتا ہے، کہ سب سے پہلے سمجھا شروع کرتا ہے۔ اضافات کا اظہار کرنے والے الفاظ کا صحیح مفہوم تو یقیناً بعد ہی میں ذہن میں آتا ہے لیکن یہاں بھی وقت کی صحیح تصویریں بہت مشکل ہے۔ اگر ہم ذہنی ترقی کے ان ابتدائی مدارج کو یاد رکھ سکتے تو نفعیات کا کتنا بھلا ہوتا ہے لیکن اب بحالت موجودہ ان فعلیتوں کی قیاسی تاویل و تعبیر پر اعتماد کرنا پڑتا ہے جو مشاہد میں آتی ہیں۔ پہلا مشاہدہ یہ ہے، کہ اگر ہم کہتے ہیں، کہ ”تھو“ ”تو“ ”تو وہ“ سب نہایت آسانی سے جواب دیتا ہے، لیکن ”تو سے“ ”تو سے تھو“ کی تمیز میں ایک مختلف جواب حاصل کرنا بہت دشوار ہے۔ اور اکالت یا ان کے اشل (کیونکہ یہ اضافات کے منظر ہوتے ہیں) کے الفاظ دیگر الفاظ کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں، اور ان سے ارتسامات اور ان کی علامات، اور دیگر ارتسامات اور ان کی علامات کے ارتسامی الفاظ اکثر سما یا افعال ہوتے ہیں اور اضافی الفاظ اس امر صفت، محروف، مفعول، یا حرف غیر ہوتے ہیں۔ یہ سب ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی ہوتے ہیں۔ کوئی اسم صفت یا حرف غیر،

یا حرف تمیز، ایسا نہیں، جو کم بیش وضاحت کے ساتھ اس قسم کی اضافات پر دلالت نہ کرنا ہو سیران میں سے اکثر اوتو جوڑوں کی صورت میں ہونے پہلے مثلاً درخت و بزم، نزدیکی و دور، تیز و سست، تھک اور سے، اوپر اور نیچے وغیرہ۔ لیکن یہاں یہ اضافات اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوتے مثلاً اس فقرے میں، کہ رنگ اس سبز ہے، وہاں بھی اضافت تو مدلول ہوتا ہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رنگ کا بھی ادراک نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا احساس ہو سکتا ہے، تاہم قیتنگ اور رنگوں سے اس کے اضافات معلوم نہ ہو جائیں۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ گھاس سبز ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہ نہ سرخ ہے نہ نیلی، نہ عنابی مختصر یہ کہ یہ سوائے سبز کے اور کچھ نہیں۔

نام رکھنے کا تیسرا اور نہ تصوری درجہ ہے۔ اس میں اس چیز کی تعہد مہنی ہے، جو اور اس میں، اور ادراک کی مدد سے کتاب کی جاتی ہے۔ اس میں ہم کی اور محرومات کے صرف نام ہی نہیں رکھتے، اگرچہ اکثر کی اور محروم نام اسی وقت پہلے پہل سے جانے ہیں، مثلاً کسری، رنگ، فاصلہ، چیر، نیکی، وغیرہ۔ یہ غلام اس کے بڑا تغیر ہو جاتا ہے، کہ باقی ماندہ تمام زبان خاص کے درجہ سے اٹھا کر عام کے درجہ پر رکھ دی جاتی ہے۔ اور اس کے بعد ہر موسم چیز تصور کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ اس کا رنگ، مثلاً گنا، کرسی، درخت، نیلا، یا کثیر، اتو قوع، فعلیت، مثلاً بھاگنا، بلانا، چھوٹا، اطلاق اب محروم نہیں ہوتا۔ اب یہ سادہ ارتسامات، اور مخصوص درکات، پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ اب یہ تصورات کی علامت بن جاتے ہیں۔ لفظ گیند بچے کے لئے تو ایک خاص ارتسام، یا خیال کا ہم معنی ہے۔ لیکن بالغ العمر انسان تصوری فضا میں زندگی بسر کرتا ہے اس کے لیے یہ اس کی علامت بھی ہے، اور اس کے علاوہ اور باتوں پر بھی اس کی دلالت ہوتی ہے۔ یہ لفظ نہ صرف اس مخصوص گیند کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو درخت، محسوس و مدرک ہو رہا ہے، بلکہ یہ ایک کلی تصور کی علامت ہے، جو اس مخصوص صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس طرح ایک عام تصور کا نام ہزاروں مخصوص اشیا کو مثال ہوتا ہے، یہ اشیا گویا اس جماعت کے

منو نہ ہوتی ہیں، جن کا یہ نام رکھا جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ یہ سب مثال کو ظاہر کرتی ہیں۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ جو الفاظ کہ ارتسام کے سانحہ مؤلف ہوتے ہیں وہ یا سمار ہوتے ہیں، یا افعال لیکن اس استعمال کے مطابق یہ افعال اپنی فعلی دلالت سے پاک ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کل اسناد احسانی تجربہ کی دسترس سے باہر ہے۔ لفظ ”ہے“ یا اس کا ہم معنی ”اور اک“ یا کل تصور کی کاربندہائی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اولی طور پر تو یہ ارتسام سے کسی ”دراک“ یا تصور کی طرف شعور کے انتقال کی علامت ہوتا ہے جس پر یہ ارتسام دلالت کرتا ہے۔ پھر اسی کی بدولت ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ اس انتقال کو تفسیر کی صورت میں بیان کریں۔ اس طرح یہ مرکزی احوال کے درمیان شعور کے انتقال کی علامت بن جاتا ہے جو باہم متعلق ”دراک“ یا محسوس ہوتے ہیں۔ یہاں لکھتے لکھتے سر اٹھاتا ہوں تو میری نگاہ کتنے قائلین اور انکسپری پر پڑتی ہے۔ ان سب اشیا میں ہمیشہ متغایب ارتسامات کے تواضعات نہیں ہوتے، اور میں ان کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتا۔ لیکن ”دراک“ کی روشنی میں میں کہتا ہوں کہ کتنا قلیل ہے اور انکسپری کے ساتھ ہے۔ اس بیان میں تمام ارتسامات میں بعض مکانی اضافات کے ”دراک“ کی بدولت باہمی ربط پیدا کیا گیا ہے اور انتظامات کو نئے معنی دے کر ان کا حل کیا گیا ہے۔ برازیل کے دوران قیام میں میں نے ایک میٹرک پر ایک جگہ اسرغ و سفید سانپ کو کندھی پر بٹھا دیا۔ اس وقت شعور میں واقعات کا تسلسل یہ تھا کہ پہلے تو ایک واقعہ ارتسام تھا جو اس تصور کا مرکز تھا جس کے لئے میں نے ”کوڑیا سانپ“ کی علامت مقرر کی ہے۔ اس انتقال کا اظہار میں نے اپنے ساتھی سے یہ کہ کر کیا کہ ”میرے ایک کوڑیا سانپ ہے“ اس کے بعد میرے شعور میں مزید انتظامات ہوئے۔ ان کا میں نے یہ کہ کر اظہار کیا کہ ”میرے بہت زہر پلا ہے“ اور اس نے ابھی کھپلی بدلی ہے۔ ان انتظامات میں سے پہلا تو ایک عام تصور ”کوڑیا سانپ“ اس صفت کی طرف ہوا جو اس تصور میں شامل تھی، اور دوسرے کا خیال مجھے اس کی خاص شکل سے آیا۔ پھر

جب میرے سانھی نے پوچھا کہ دقتم کو کیسے معلوم ہوا، کہ اس نے ابھی عنقریب کینچلی بدلی ہے، تو میں نے جواب دیا ”کیوں کہ اس کی رنگت بہت زیادہ چمکدار ہے۔“

اس جھوٹے سے لفظ ”کیونکہ“ نے ہمارا تعارف الفاظ کے اس مجموعہ سے کرایا، جو ذہنی ترقی کے تصویری پہلو کی امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ الفاظ منطقی انتاج و توجہ کی علامت ہیں۔ ہم کر سکتے ہیں، کہ ادراک کی حدود کے قریب قریب رہ کر واقعات کو بیان کر دیں، اگرچہ اس صورت میں بھی مستعمل الفاظ تصور تخیل معنی ہی رکھتے ہیں اور ”لہذا“ ”کیونکہ“ ”اور اس لئے“ وغیرہ قسم کے الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ ہمارے بیان میں داخل نہ ہو لیکن جب ہم انوجہ کر کے کی کوشش کریں گے، کینچلی جب ہم کو ”کیوں“ کا جواب دینا پڑے، تب یہ نسیاں ہو جاتے ہیں، اور تصور کے بعض انتقالات کے ایک خاص پہلو کی علامات بن جاتے ہیں۔ کوڑیا سانپ کے کینچلی بدلنے کے متعلق انتاج ہی کو اس قسم کے انتقال کی مثال سمجھو، اور فرض کرو، کہ میرا سانپ ان اشخاص میں سے ہے جو ہربات کی یہ تاک پہنچنے کے لئے اوروں کا ماطقہ بند کر دیتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں، کہ مجھے یقین ہے، کہ اس نے ابھی حال ہی میں کینچلی بدلی ہے، کیونکہ اس کا رنگ بہت چمکدار ہے، تو اس کی تشفی نہیں ہوتی، اور ذیل کا مکالمہ شروع ہوتا ہے۔

وہ: ”لیکن تم کس بنا پر اس قدر وثوق کے ساتھ یہ دعویٰ کر رہے ہو؟“
 میں: ”میرے پاس اس وثوق کی وجوہ موجود ہیں، کیونکہ میں نے بہت سی تسوں کے سانپ دیکھے ہیں، اور ہر سانپ میں یہی دیکھا، کہ اگر اس کے رنگ میں جھلک، اور ایک خاص قسم کی تازگی پائی جاتی ہے تو اس نے حال ہی میں کینچلی بدلی تھی۔“

اس جواب سے اس کی تشفی نہیں ہوتی، لہذا وہ دریافت کرتا ہے ”کیا تم نے بہت سے کوڑیا سانپ ایسے دیکھے ہیں جنہوں نے عنقریب کینچلی بدلی ہے؟“

میں ”مجھے اعتراض ہے، کہ مجھے اس خاص قسم کے سانپوں کو دیکھنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا“

ولا ”تو تم کو کیا حق ہے، کہ اس قسم کے سانپوں کے شاہدے کے نتائج کو اس خاص قسم کے سانپوں تک عام کر دو؟“

میں ”میں صرف اپنے شاہدے ہی کی بنا پر یہ دعویٰ نہیں کر رہا، بلکہ دیگر لائق اور قابل مشاہدہ کرنے والوں کے نتائج بھی میرے پیش نظر ہیں“

ولا ”خیر یہ سچی مان لیا۔ لیکن اس سانپوں کی کثیر تعداد کے شاہدہ کے نتائج کو اس خاص سانپ کے لئے استعمال کرنے کا تم کو کیا حق؟“

میں ”اس لئے نہ کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں“

ولا ”یہ تم کو کس طرح معلوم ہوا؟ تم یا کوئی اور شخص ان تمام سانپوں کو تو دیکھ ہی نہیں سکتے، جو اس وقت موجود ہیں، یا کسی وقت موجود تھے۔ اگر بغرض محال تم نے ان کو دیکھا بھی ہے، تو تم کو ان سانپوں کے متعلق کیا علم ہو سکتا ہے جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے؟“

میں ”نہہارے ان تمام اعتراضات و شبہات کے باوجود میں اس وقت بھی فرض کرونگا، کہ اس خصوص میں تمام سانپ ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، یا یہ کہ مجھے اپنے اس اعتراض کی غلطی معلوم ہو جائے“

ولا ”گنتاخی معاف۔ لیکن یہ تو بتاؤ کہ ہزاروں ہزار سانپ دیکھ کر تم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہو، کہ وہ تمام کروڑوں سانپ جو اس وقت موجود ہیں، اور وہ بھی جو ابھی پیدا

نہیں ہوئے سب کے سب اس خصوص میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں؟“

میں ”بندہ نوازا میرے دعویٰ کی بنیاد ہے، کہ فطرت میں یکسانی پائی جاتی ہے اور سائنس کی عالمگیر شہادت اس کی موید ہے“

ولا ”لیکن فرض کرو کہ کل ہی تم کو ایک سانپ ایسا نظر آئے جس نے ابھی حال ہی میں کینسل بدلی ہو۔ لیکن اس کی زخمت پھینکی اور گدلی ہو تب تو تم فیضاً

فطرت کی اس یکسانیت کے اعتراض کو ترک کر دو گے۔“

میں ”ہرگز نہیں، بلکہ میں کہوں گا، کہ وہ غریب بیمار تھا۔ اسی وجہ سے اس کی

نکلت چکی رہی۔

۱۱۔ اچھا ایک بات اور بتا دو۔ میں سمجھتا ہوں، کہ تمھارا عقیدہ ہے، کہ سانیوں کے پللیاں ہوتی ہیں۔ اب فرض کرو، کہ وسط افریقہ میں سانپوں کی ایک قسم دریافت ہو، جس میں سے کوئی سانپ بیمار نہ ہو اور اس میں پللیاں نہ ہوں، تاہم فطرت کی یکسانیت کے عقیدہ سے تائب ہو جاؤ گے؟
 میاں: بالکل نہیں۔ اگر ان میں پللیاں نہ ہونگی، تو سانپ کی موجودہ تعریف کے مطابق وہ سانپ نہ کہلائیے۔ اور اگر وہ دیگر حقیقتوں سے سانپ ثابت ہو جائیں، تو پھر ہم کو سانپ کی تعریف بدلنی پڑے گی۔ پہلے ہمارا خیال تھا، کہ تمام دودھ لانے والے جانوروں کے بچے کافی ترقی یافتہ جنم لے کر دنیا میں آتے ہیں۔ لیکن اب ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ آسٹریلیا کا ایک دودھ لانے والا جانور انڈے دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہم کو دودھ لانے والے جانور کے تخیل کو بدلنا پڑا۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ فطرت یکساں نہیں ہے۔

۱۲۔ اور اسکا کرنا میں سمجھتا ہوں، کہ تمھارا یہ عقیدہ اس قدر راسخ ہے، کہ تم کسی حال میں بھی اس سے انکار نہیں کرتے۔

میاں: ہاں ہے تو ایسا ہی۔ دیدہ ہر قسم کی توجیہ کی لازمی شرط ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، تو پھر توجیہ سے حاصل ہی کیا ہے، کیونکہ ایک ذرا سے اختلاف سے بھی وہ توجیہ بیکار ہو جائیگی۔ پھر اگر فطرت کی تغیر پذیری کی وجہ سے سانپ کی صفات متغیر ہو جائیں، تو اس کا عام تصور قائم کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ تمام توجیہ موقوف ہوتی ہے اس چیز کی یکسانیت پر جس کی توجیہ کی جا رہی ہے، اور ان اصطلاحات و الفاظ کی یکسانیت پر جن کے ذریعہ یہ توجیہ ہی ہے۔

اس طرح ہم ایک عظیم الاطلاق اور وسیع المعنی تصور یعنی یکسانیت تک پہنچتے ہیں، جس کی روشنی میں بعض انتقالات شعور کی توجیہ کی جاتی ہے۔ اسی ضمن میں تصور کے سہ گانہ استعمال کی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہماری اصطلاحات یکسانیت نہ رکھتی ہوں، یعنی اگر ”کوڑیا سانپ“ اور ”زہریلا“ مختلف اوقات

میں مختلف معنی رکھیں، تو ہم اپنے فکر کے منطقی تسلسل کو ظاہر نہیں کر سکتے۔ اگر ہمارے تصورات یکسانیت نہ رکھتے ہوں، یعنی اگر کوئی یا سانسپل کی بھی زہرہ لاپن مثال ہو، اور کبھی مثال نہ ہو، تو ہمارے فکر میں کوئی منطقی تسلسل ہی نہ ہوگا جس کا اظہار کیا جائے۔ اگر فطرت میں یکسانیت نہ ہو، یعنی اگر کوئی یا سانسپل کی بھی زہرہ لاپن ہو، اور کبھی نہ ہو، تو یہ ممکن ہے، کہ ہمارا فکر، اس فکر کا اظہار منطقی ہو، لیکن اس سے ہم اس دنیا کی توجیہ نہ کر سکیں گے، جس میں ہم رہ رہے ہیں۔ علامات کی یکسانیت (یعنی ایک اصطلاح کے ایک فنی) فکر کی یکسانیت (ناقابل تغیر معنی) اور فطرت کی یکسانیت (قابل اعتماد تجربہ ایسی سہ گانہ بنیاد ہے "اس لئے" کی یہی وہ شرائط ہیں، جن کے تحت ہم خود اپنی ذات، یا اپنے ماحول کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ ان تینوں میں سے فطرت کی یکسانیت ہمارے قابو سے باہر ہے۔ اگر ہمارا تجربہ قابل اعتماد نہیں، تو یہ ہمارا قصور نہیں، لیکن اگر ہم تصورات کو غیر معرفت اور متغیر رکھیں، یا ہم ایک ہی اصطلاح کو مختلف معنوں میں استعمال کریں، تو یہ فطرت کا قصور نہیں، بلکہ ہمارے فکر کا قصور ہے، یا پھر ہمارے طریق اظہار کا۔

زبان منطق صوری کے انشادات کی نوعیت و اہمیت پر بحث کرنا مقصود نہیں۔ جو تارمین اس طرف اٹل ہوں، وہ قیاس اس کی تشکلوں اور ضربوں کے متعلق مزید معلومات منطق کی کسی مستند کتاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہمارے موضوع بحث کو اس تحقیق سے بہت گہرا تعلق ہے، کہ کسی صحیح قیاس کے لئے کیا چیز ضروری ہے۔

لہذا غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے یہ کہنا چاہئے، کہ ایک اصطلاح کے ایک معنی سے میری مراد یہ ہے، کہ صحیح منطقی فکر کے لئے لازمی ہے، کہ ہر اصطلاح یا لفظ کو استعمال کرنے سے قبل اس کی تعریف کر دی جائے، اور ہر جگہ ان ہی معنوں میں اس کو استعمال کیا جائے۔ زبان کے عام استعمال میں اکثر الفاظ لفظ معنی غریب ہوتے ہیں (یعنی یہ کہ دو متبادل لازم کے مرکز ہوتے ہیں) یا اس کا کلام ان کی تعلیم کرتا ہے۔ اگر لفظ کو مخصوص معنوں میں تنقید و محدود کر دیا جائے، تو زبان کی گویا جان نکل جاتی ہے، اور اس کی آزادی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ سائنس کے اصطلاحی بیانات اور منطقی صوری کے قیاسات میں زبان کی یہی گت بنتی ہے۔ (مصنف)

لیکن اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ قیاس شعور کے طبعی انتقالات (جن پر بحث کرنا نفیات کا کام ہے) یا ان کی ترتیب کو بیان نہیں کرتا اور اس سے ان کو بیان کرنا مقصود ہی ہوتا ہے۔ یہاں اس دراصل رمزی صورتیں ہیں جن کی مدد سے نفسیاتی اعمال کے آلات کی استدلال کے لئے قابلیت اعتبار کی جانچ کی جاتی ہے۔ اب اس قسم کی قیاسی صورت کچھ لئے کیا چیز ضروری ہے؟ یہ تحقیق مخصوص مثال پر علم کی کسی باقاعدہ سکیم کے مناسب حصہ کا اطلاق مختصر یہ کہ ضروری چیز صرف باقاعدگی ہے جو عقلی طرز عمل کی تسکین کرتی ہے، اور جو منطق ضروری کی مدد سے واضح طور پر صریح ہو جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی دو گانہ ہوتی ہے، کیونکہ باقاعدہ علم کا باقاعدہ اطلاق ہوتا ہے۔

اب منطق ضروری کی رہنمائی کی عدم موجودگی میں عام استدلالی طرز عمل میں ان دونوں باقاعدگیوں میں فقط ایک باقاعدگی ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ باقاعدہ علم کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اطلاقی اس رمزی صورت میں نہیں لایا جاتا جس کی منطق منطقی ہے۔ یہ ذہن نشین کرنا بھی ضروری ہے، کہ تصوری فکر کی عملی اہمیت اس نظام کو ترقی دینے کی وجہ سے ہے، جو ہماری روزمرہ زندگی کے عینی مواقع پر ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ یہ نظام سے ہماری مراد ایک عام سکیم ہے جس کی وجہ سے ہم نئے مواقع کا محض احساسی تجربے کی نسبت زیادہ سرعت اور کامیابی سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور جس میں وہ ان گھڑ اور نسبت بے غایت سی و غلط کام ہوتی ہے، جو عقلی رہنمائی کی غیر موجودگی میں لازمی ہے۔ تصوری فکر کے درجہ تک ترقی کر جانے کے بعد ہم مثالی اختراع کی نئی ذہنی دنیا میں داخل ہوتے ہیں، اور یہ دخول اور اک انتظامات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اور اب اس سالہ کو صرف فتنہ کرتا ہے، اور ان اینٹوں کو صرف اٹھاتا ہے جس سے تصور اعلیٰ فکر کی عمارت بناتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ بعض صورتوں میں نو احساسی تجربہ ہماری رہنمائی کرتا ہے، اور بعض صورتوں میں

عقلی رہنمائی احساسی تجربے کا تکملہ کرتی ہے، اور یہ عقلی رہنمائی اس نظام کے مطابق ہوتی ہے، جو تصویری فکر میں ترقی پذیر ہوتا ہے۔ اگر ہم یہاں ان دونوں میں اپنے طرز عمل کے فرق کو واضح کرتے ہوئے، تو ہمارے لئے آگے چل کر مفید ہوگا۔ انسانی طرز عمل اور کردار میں دونوں (یعنی احساسی تجربہ اور عقل) اصل کرتے ہیں فرق صرف یہ ہے، کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور مختلف مواقع پر ان کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اغلب یہ ہے، کہ بہت زیادہ تربیت یافتہ افراد میں احساسی تجربہ کی وہ صورت بھی نہیں ہوتی، جو اس حالت میں ہوتی، اگر یہ افراد اور حیثیتوں سے ذہنی عقل ہوتے پھر بھی ہم اپنے فکر کے لباس کو اتار سکتے ہیں اور ایک حد تک معلوم کر سکتے ہیں، کہ اس لباس کے بغیر ہمارے تجربہ کی کیا شکل ہوتی، پھر اوروں کے اعمال کے مشاہدے سے ہم ان علامات کا پتہ لگا سکتے ہیں جو ایک نظام کے وجود، یا عدم وجود کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

باقاعدہ اور منظم طریق عمل، اور وہ طریق عمل جو احساسی تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے، دونوں کا فرق ان اعتبارات سے واضح ہوتا ہے، جو بچوں پر کئے گئے ہیں، اور جن کو ڈاکٹر کلبینڈ نے بیان کیا ہے۔ بچے اکثر کم شدہ اشیا کو تلاش کرتے ہیں۔ اس میں وہی و خطا پر تکیہ کرتے ہیں۔ وہ اس کو کہاں دیکھتے ہیں وہاں دیکھتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، اس کو نے میں تلاش کرتے ہیں، تاآنکہ وہ اس کو پالیتے ہیں۔ تلاش کا یہ بلاسکیم و تجویز طریقہ غالباً اکثر حالات میں کامیاب رہا ہے، اور اسی وجہ سے ہمارے اور عام تجربہ اس کی سفارش کرتا ہے۔ جن اختبارات کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، وہ یہ تھے:۔ گھاس کے ایک خٹل میں ایک گیند پھینکا جاتا تھا اور بہت سے بچے اس کی تلاش کئے گئے، ایک خاص مقام سے چھوڑے جاتے تھے۔ اب ان میں سے ہر ایک بچہ باری باری ہر کو نے میں بار بار گھومتا ہے، اور اگر کوئی بچہ اس کو پالیتا ہے، تو صرف اس طرح کہ اس نے پانچ یا چھ فیٹ کے فاصلے سے

اس کو اتفاقاً دیکھ لیا تھا۔ غرض یہ طریقہ تھا جس سے وہ سچے اس شکل کو حل کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ بے نیکی تلاش کی کامیابی کا گزشتہ تجربہ اس کی بنا تھا، لیکن بری طرح کے اکثر بچوں کا طریق تلاش زیادہ باقاعدہ تھا۔ ان میں سے بعض تو سانپ کی طرح چکر کھاتے ہوئے چلتے تھے، اور ان چکروں کے درمیان دس یا بارہ فٹ کا فاصلہ ہوتا تھا۔ اس طرح جب یہ چکر پورا ہو جاتا تھا، تو اس میدان کا ہر حصہ ان کی نگاہ کے سامنے آ سکتا تھا، اور بعض اس تمام میدان کو چار حصوں میں تقسیم کرتے تھے اور ہر حصہ کو الگ الگ چھان مارتے تھے۔ یہاں پھر ان کے دور استوں میں اتنا فاصلہ ہوتا تھا کہ اس میدان کا کوئی کونہ ان کے سامنے آ جاتا تھا۔ یہ وہ طریقہ تھا جس سے وہ چار یا پانچ منٹ کے قلیل عرصہ میں اس مشکل کو حل کر لیتے تھے، لیکن باقاعدہ تلاش مٹی ایک کامیاب تجویز اس کی بنا تھی یہاں مسئلہ بہت سادہ تھا، یعنی ایک ایسی تجویز کرنا یا اس تجویز کو عمل میں لانا جس سے میدان کا کوئی کونہ قلیل ترین وقت میں نگاہ کے سامنے آ جائے۔ اس طرح اس چھان طرز عمل کو اختیار کرنے، اور اس کے بالضرورت کامیاب ثابت ہونے کی وجہ سے بھی بیان کی جاسکتی تھیں۔

اب اس خاص مثال کی طرح جس صورت میں ایک باقاعدہ تجویز کا استعمال استعمال ہوتا ہے، وہاں ہمارا طرز عمل لازماً معقول ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلی صحت کے تصورات پر مبنی ہے۔ اب اس استعمال کی نوعیت تو ایمن منطق کے مطابق باقاعدہ صورت میں بیان ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ میں نے گین، یا نشان کئے ہوئے پتھروں کی تلاش کے متعلق کتوں پر سیکڑوں اعتبارات کئے ہیں جن میں سے چند میں نے کہیں پیچھے بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی مجھ کو باقاعدہ تلاش کی شہادت نہ ملی تھیں میں اگلے باب میں جانوروں کے اعمال پر بحث کروں گا۔ سر دست اس عمل کے حصہ لے کر سے بحث ہے جو کسی نظام پر مبنی ہے۔ یہاں شاید کہا جائیگا، کہ فوری اور کامیاب فعل کی اکثر مثالوں میں ضد و فصل کے وقت کوئی منطقی استدلال و فکر نہیں ہوتا۔ اس خاص صورت میں نظام کا استعمال تقریباً از خود ہوتا ہے۔ ضد و فصل کے وقت

وہ اس لئے "اور" کیونکہ مرکز میں نہیں ہوتے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ بعد میں یہ منطقی اضافت ہر کی ہو جائے۔ لیکن یہ صراحت بھی اس وقت ہوگی جب اس خاص طریق عمل کی بنا کے متعلق سوال ہو۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ایسا صرف اس وقت ہوتا ہے جب تصور ہی فکر کے باقاعدہ منتقل کیا اس خاص صورت کے لئے استعمال کیا نہیں بلکہ گزشتہ سوانح پر اسی قسم کی صورتوں پر اسی طرح کے استعمال سے یہ کم و بیش عادی بن چکا ہو۔ اس حالت میں کسی فکر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس فعل کی صریح معقولیت سوخت ہو جاتی ہے لیکن جہاں حصول نظام کی ابتدائی اور اولی قیمت واضح ہو، یعنی جہاں گزشتہ تجربہ رہنمائی کے لئے ناکافی ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوتی۔ ایسے سوانح پر غیر بالخصوصیت رکاوٹیں پیش کرتی ہے۔ ہم کو توقف و تامل کرنا پڑتا ہے، یعنی یہ کہ فعل سے قبل ہم کو فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کچھ باطویل مدت تک قشربینج میں رہتے ہیں، اس کے بعد ہماری ہدایت ہوتی ہے، اور ہم پکاراٹھتے ہیں، کہ کھرب سمجھ میں آگیا۔ لیکن سمجھ میں کیا آیا و کیا منطقی ربط نہیں جو ہماری سمجھ میں آیا ہے، خواہ اس لئے کہ الفاظ میں بیان کر س یا نہ کر س، مزید برآں کیا یہ امر واقعی، کہ عادی قسم کے استعمال کی سچی منطقی اضافت کو صریح کر کے توجیہ کی جاسکتی ہے اس بات کی شہادت نہیں، کہ منطقی اضافت اس استعمال کی گزشتہ مثالوں میں موجود تھا، اگرچہ ان کے بعد سے یہ شعور کی عقبی زمین میں ضم ہو گیا، اگر یہ کسی دہاں تھا ہی نہیں، تو طریق عمل نقلی طور پر معقول تھا، جو کسی اور شخص کے فعل کی تقلید میں صادر ہوا، یا کم از کم اس میں تصور، من حيث التصور، کا شعوری استفادہ نہ تھا اور نہ اس خاص مثال (جس پر یہ تصور فکر کی روشنی ڈالتا ہے) سے اس کے تعلق کا علم شال تھا۔ اس طرح کے نقلی معقول فعل کی توجیہ فوراً نہیں کر سکتا، محض اس وجہ سے کہ یہ نقلی معقول ہے۔ اس طرح ہم کو لھو کے بیل کی طرح پھر اسی خیال پر بیٹھتے ہیں، کہ کسی فعل کی بنیاد کی توجیہ کرنا اس بات کی شہادت ہے کہ وہ فعل کسی وقت شعوری طور پر معقول تھا، جس میں استنتاج شال تھا، اس سے بحث نہیں، کہ بعد میں یہ فعل کس طرح عادی بنا۔

استنتاج کی اصطلاح کے اہلی معنوں کے متعلق آراء و بہت مختلف ہیں۔ اس کو (۱) اس کہتے کے افعال کی تادیل و تعبیر کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جو ہماری کو جانتا ہے، محض اس وجہ سے کہ اس کی تجربے میں اس کو اور ہڈیوں کے جمانے میں سترہ آجاتھا۔ پھر اس کو (۲) اس سائنس دان کے طرز عمل کی تادیل و تعبیر کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے جو اپنے گزشتہ اختبارات کے تعمیم شدہ نتائج کی بنیاد پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ جو اعتبار کہ وہ اس وقت کرنے والا ہے، اس کا نتیجہ اس کی پیشگوئی کے مطابق ہوگا۔ اب بعض لوگ تو اس کو دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے بعض اس کو صرف ان حالات کے لئے استعمال کرتے ہیں جن میں مندرجہ بالا استعمال نمبر (۲) کی طرح استنتاج باقاعدہ اور منظم تصورات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح کا اختلاف آراء ”استدلال“ کی اصطلاح کے استعمال کے متعلق ہے بعض اس کو وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ان حالات کو بھی اس میں شامل و داخل سمجھتے ہیں جو ان ذہنی اعمال سے حاصل ہوتے ہیں، جن میں احساسی تجربے سے زیادہ اور کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض اس کو ان حالات تک محدود رکھتے ہیں جن سے تصویری فکر کے حالات بہ لول ہوتے ہیں۔ یہ اختلافات آراء زیادہ تر مبنی ہوتے ہیں اس اضافی ضرور پر جو ایک ارتقائی عمل کے تسلسل، یا اس کے تفریق پر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ تسلسل پر زور دیتے ہیں، ”وہ استنتاج“ ”استدلال“ اور اسی قسم کے اور الفاظ کو وسیع حسی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور ایک سستی کے ساتھ ترقی پانے والے عمل کے تمام مدارج کو اس میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جو لوگ تفریق پر اصرار کرتے ہیں، وہ ان اصطلاحات کو محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح ارتقار کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج میں امتیاز کرتے ہیں جب عقیدہ ارتقار لوگوں کے دلوں میں گہر کر رہا تھا، تو یہ طبعی تھا، کہ اس کے دیکھنے حماۃ ہر ممکن الوصول و وسیلہ کو اپنے دعادی کے اثبات، اور ظاہری تنوع کے میں پردہ ایک تسلسل کے وجود پر زور دینے کے لئے استعمال کریں۔ لیکن اب کہ یہ عقیدہ دلوں پر پورا قبضہ جما چکا ہے، اور تسلسل ہر ایک شخص کے نزدیک مسلم ہے،

مناسب معلوم ہو کہ اصطلاحات مستعملہ کے معنوں کی تحدید سے تفرق کے مدارج کو نمایاں کیا جائے۔ یہ خاست اسما و صفات کے استعمال سے بھی حاصل ہو سکتی ہے، اور اصطلاحات کی تحدید سے بھی۔

اب اس میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے کہ محض احساسی تجربہ کسی اعلیٰ تصویری عمل کے بغیر بھی اُن امیدوں کے برآنے کی بنا ہو سکتا ہے، جن کو کل سے تعلق ہے۔ اور جو لوگ کہ "انتساج" کی اصطلاح کو وسیع معنوں میں استعمال کرنے پر مصر ہیں وہ ان کو عمومی انتاجات، یا احساسی تجربے کے انتاجات کہینگے یا وہ ان کو بالواسطہ انتاجات کے مقابلے میں، بلا واسطہ انتاجات، کہینگے (جس کو کتابٹرے کمرے میں قالین پر لیٹا ہوا ہے، اور اپنے مالک کو سیاہ کوٹ پہنے سیڑیوں سے اترتا دیکھتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ سمجھ دیکھتا ہے کہ اس نے نیچے پہنچ کر ایک اونچی سی ٹوپی سر پر رکھی ہے، اور دتائے ہاتھ میں لئے ہیں۔ یہ دیکھ کر خوش ہو گئے ہیں کہ تاہم اگر اس کا مالک معمولی کوٹ پہنے اترتا ہے اور نیچے آکر فیلٹ ہیٹ اور لفافے تو سبھی کی خوشی کی انتہا نہیں رہتی۔ بنیاد کوٹ اونچی سی ٹوپی، اور معمولی کوٹ اور فیلٹ ہیٹ دونوں کے اس کے لئے مختلف معنی تھے۔ مگر الذکر تفسیر کرنے جانے پر وہ لالبتہ کرتا ہے لیکن مقدم الذکر کی دلالت اس سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ بلا واسطہ انتاجات (یا انتاجات) کو بلا واسطہ توقعات کہنا بہتر ہو گا) ہمارے اپنے تجربے میں بہت عام ہوتے ہیں اور اگر وہ حوالی کے ایک وسیع تجربے کی توجیہ بنا ہی ہے۔ یہ انتاجات زیادہ ترقی یافتہ انتاجات (جن تک انتاج کی اصطلاح کو محدود رکھنا میرے نزدیک بہتر ہو گا) سے اس بات میں مختلف ہو گئے ہیں کہ ان میں تصویری فکر کے کوئی آلات اس صورت میں شامل نہیں ہو گئے، کہ اس خاص موقع پر کل، ایمان توقعات کے درمیان واسطہ ہونے، جو اس موقع پر کل سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ تجربہ ایک نتیجہ کے لئے مقدمات کا کام دیتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ بلا واسطہ انتاج یا تصویری فکر کے آلات تجربہ پیش کرتے ہوئے ہیں۔ لیکن ایک صورت میں تو تجربے کے نتائج کچھ جانتے اور دیکھتے ہیں، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

اکثر مصنفین اعلیٰ یا بلا واسطہ انتاج، جو احساسی تجربہ میں ملازم کا نتیجہ ہوا ہے

کے لئے ”استدلال“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ان مصنفین میں خصوصیت کے ساتھ وہ لوگ ہیں، جو ارتقائی عمل کے مکمل پر زور دینے کے خواہشمند ہیں، لیکن وقتاً پس وقتاً استدلال میں انہیں کہا جاتا ہے، اور برقیہ کے دوسرے وغیرہ ان کو ضمنی استدلال کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہ ارتقاء ترقی کے مدارج کے تفرق پر زور دیتے ہیں، وہ اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس استعمال کے مطابق استدلال کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے، کہ تصوری فکر کی روشنی میں ایک معلومہ موقعہ و محل کو عمل کرنے کا عمل ہے، جس کے ساتھ یہ علم بھی ہوتا ہے، کہ جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے، وہ اضافات کے ذریعہ تصوری مقدمات سے مربوط ہے۔ ان ہی اضافات کو ہم الفاظ ”اس لئے“ یا ”کیونکہ“ سے ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام کے مناسب حصہ کی طرف اشارہ پر دال ہے، جو موجودہ و خاص موقعہ و محل اور اس موقعہ و محل کے درمیان ایک واسطہ کا کام دیتا ہے، جس کو ہم نے عقلیہ کہا ہے۔ یہی وہ معنی ہیں، جن میں کہ میں نے لفظ ”قوة ناطقة“ اور استدلال کو استعمال کیا ہے۔ لفظ ”عقل“ کو میں نے اس عمل کے لئے مخصوص کیا ہے، جس کی وجہ سے اسامی تجربہ میں توقعات پیدا ہوتی ہیں، اور ملا واسطہ نتائج کے بعد ایک فعل ہوتا ہے۔ لہذا اس عقیدہ کے مطابق اگر ہم کو معلوم کرنا ہے، کہ کسی خاص فعل میں عقلی توقعات ہیں، یا ناطق نتائج، تو ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے، کہ مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق واضح طور پر مدد رکھتا ہو، یا نہیں، حیوان ناطق صرف وہی حیوان ہو سکتا ہے جو اس لئے ”کو مرکز میں لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ جس مواد پر (محدود معنوں میں) قوت ناطقہ اپنا کام کرتی ہے، وہ ہمارے

Reasoning from Particulars

Prof. Jolly

Inductive Reasoning

Reason

Intelligence

تجربہ میں بکثرت دستیاب ہوتا ہے اور یہ مواد اس وقت سے قرون قبل موجود تھا جب قوتِ ناطقہ نے حیاتِ ذہنی میں دخل پا کر اس کی توجیہ کرنی شروع کی ہے۔ اسی تجربہ ہی وہ مواد ہے جس سے ہمارا کام بننا۔ تصور کی فکر مکمل ہوتا ہے۔ لیکن جو اضافات کہ اس میں شامل ہوتے ہیں، ان کا یہ حیثیت اضافات، اور انکے صورتِ فکر کی روشنی میں ممکن ہوتا ہے۔ اور تفکری کی روشنی میں احوالِ شعور کے تسلسل کا منطقی ربط صاف طور پر سامنے آتا ہے، اور قوتِ ناطقہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ان اضافات کی توجیہ کرے، ان کو منکشف کرے، اور ان کو پیش کرے۔ یہ قوت اس کام کو قیاس کی وساطت سے کر سکتی ہے لیکن میں پھر کہتا ہوں، کہ قصایا کی یہ رسمی ترتیب اس انتقال کے طریقہ یا ترتیب کا اظہار نہیں کرتی، اور نہ ان کو بیان کرنا اس کا کام ہے، جو تجربہ حائل ہونے کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہ تجربہ میں بھی ترتیب ہو، لیکن اسکان اس کا بھی ہے، کہ یہ ترتیب نہ ہو۔ قیاس صرف اتنا کرتا ہے، کہ منطقی تشریح و استخراج کے لئے قصایا کو ایک مناسب طریقہ سے ترتیب دے دیتا ہے۔

لیکن جب تصویری فکر کا درجہ حال ہو جاتا ہے یعنی جب باقاعدہ تمہیلات ذہن میں صورت پذیر ہو جاتی ہیں، تو نظام کے تعلق سے کسی موقعہ محل کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ اس سے بصیرت کی وہ جگہ پیدا ہوتی ہے جس کی ہر وہ نفسیات، جو محض تلازمیت پر مبنی ہے، توجیہ نہیں کر سکتی۔ تلازمیت کے نزدیک ان میں اس ”ذہنی کیمیا“ کا ہونا ضروری ہے جس سے ہمارے اور اصل کو ذہنی منظر کا بھجورنی تکملہ کرنا پڑا۔ ہم کسی مسئلہ پر غور کر رہے ہیں اور اس میں اپنے تصورات کو نت نئے طریقے سے توڑ جوڑ رہے ہیں۔

Associationism لے

Mental chemistry لے

Hartley لے

آخر کار بالکل اچانک، شاید کسی نئے مشاہدے کی وجہ سے، یا شاید اس سلسلہ پر
 نئی روشنی پڑنے کے سبب سے اور بعض اوقات ایک ناقابل بیان علت سے
 ہمارا ذہن بغیر تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ہم کو یہ بھی یقین ہوتا ہے کہ
 یہ صحیح اور قابل اعتماد ہے۔ جیسا کہ ماہر النفس کی تصانیف پر غصے سے ڈارون
 اور ڈاکٹر آڈ، ویلس، کوٹلی انتہاب کا قیاس سمجھائی دیا۔ ایسے
 حالات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مقبول عمل ضمنی تھا، اور یہ کہ منطقی اعفانات کو بعد
 میں صریح کرنا لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں منطقی بغیر
 بعد میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ضمنی استدلال کی یہ قابلیت ان ذہنوں میں
 ہوئی جو صریح استدلال کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اینوٹن
 کے عمر بھر کے شغل میں اس قسم کا استدلال بہت تھا، لیکن ہم اس اصطلاح
 کو اس چیز کے لئے استعمال نہ کرینگے جو اس کے کہنے کے ذہنڈ کے ذہن میں
 گزری، یا دقتیکہ ہم کو اس کی نا اہلیت کی آزاد شہادت نہ ملے۔

خاتمہ پر ہم تصور کی فکر کی اس خصوصیت کی طرف مود کرینگے جس کی
 طرف ہم سچے کہیں اشارہ کر چکے ہیں کہ مثالی اختراع اس کا حاصل ہے۔ اس
 کی طرف ہم اس لئے مود کرتے ہیں کہ یہ علم انسانی کی ترقی کے لئے بہت اہم
 ہے اسی قسم کی مثالی اختراع کی روشنی ہی میں ان احساسی تجربے کے
 معطیات کی، باقاعدہ و باضابطہ توجہ، اور ان پر بحث کی جاسکتی ہے جو ہمیں
 موقعہ و محل میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ نظریہ اور عمل دونوں پر اس
 کا اثر ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر کامیاب عقل انسانی میں یہ دونوں
 (نظریہ اور عمل) ایک دوسرے سے بہت قریب رہتے ہیں، اور ان کے
 آپس میں ہمیشہ تعامل ہوتا ہے۔ عملی تجربہ مظاہر کے خاص سلسلے پیش کرتا ہے

Mathus al

Dr A. R. Wallace al

Natural Selection al

مثالی اختراع سے ان کے نقد نتائج عام کر لئے جاتے ہیں، اور ان کو نظام کی صورت دیدی جاتی ہے۔ لیکن اس تمام عمل کا نہیں پر خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ عملی تجربہ میں بعض نئے منظم بھی ملتے ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح کے لئے یہی نظام استعمال کیا جاتا ہے، اور ان پر کاسیابی کے ساتھ غور و خوض کرنے میں ان ہی کی طرف مراعہ ہوتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے، کہ اس صورت میں یہ نظام تشفی بخش طریق سے استعمال نہ ہو سکے، مثلاً یہ کہ یہ عام صورت وسیع تجربہ کی وجہ سے بدلے ہوئے عمل موقعہ محل کے کسی خاص نمایاں عنصر کو نظر نہیں۔ اب ہمیں اس نظام کو اس طرح بدلنا پڑتا ہے، کہ یہ ایک وسیع تجربہ کے تمام سلسلوں پر حاوی ہو جائے۔ مزید مشاہدات پر اس کے اطلاقیں سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں، کہ اور بہتر طریقے سے اسی نئی توجیہ، اور اس پر بحث کر سکیں۔ لیکن اب بھی یہ بحث پوری طرح تشفی بخش، یا مناسب نہیں ہوتی۔ یہاں پر بھی تصوری فکر کی تعلیمات کو مثالی اختراع کے ذریعہ بدلنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک مرحلہ نظام اور وسعت پذیر تجربہ میں ہمیشہ اسی قسم کا تعلق رہتا ہے۔ اس عمل کے ہر قدم پر یہ نظام بہت سے مختلف نظام کا قائم مقام ہوتا ہے، ان کو مختصر کرتا ہے، اور ان کو کلی صورت میں بیان کرتا ہے۔ ہر قدم پر یہ ایک معلومہ موقعہ محل کے محض بیان سے بہت زیادہ متفاوت ہوتا ہے، اور ہر قدم پر فکر و علم انسانی کی اغراض کے لئے تجربہ کا مکمل تر استعمال ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ہم موجودہ نظام کے تغیرات کی آخری حد تک جا پہنچتے ہیں، جہاں کہ کججومی منظم ہر ایک بطلیموسی توجیہ میں ہوا۔ ایسی صورتوں میں ایک نئی مثالی اختراع کی ضرورت ہوتی ہے، اور تجربہ کا ایک نئی سکیم کے مطابق استعمال ہوتا ہے۔ تصوری فکر کی اصلی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں اس قسم کا استعمال ہوتا ہے، اور یہ کہ جو نظام اس سے پیدا ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ہم عملی مواقع پر معقول طریقے سے غور و خوض کر سکتے ہیں۔

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس قسم کی مثال اختراع اور ایک باقاعدہ نظام کی تکمیل تو تصوری فکر کے اعلیٰ ترین درجہ کی خصوصیت ہے، اس تصوری فکر

کے ادنیٰ ترین مدارج کیا ہیں؟ کیا ہم کسی ناقابلِ تحلیل اقل کی طرف اشارہ کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر یہ موجود ہے، تو تصوری فکر کا کم از کم آغاز ہو چکا ہے اور اگر یہ غائب ہے، تو ہمارے اس صرتِ احساسی تجربہ ہے جو ایک علمی اور عینی موقع و محل سے فیہنی ترقی کے ادنیٰ مدارج معال کرتا ہے، یہ جواب یہ ہے کہ اگر تحلیل و ترکیب کی مدد سے ایک تصور یہ کتنا ہی ادنیٰ درجہ کا کیوں نہ ہو قائم ہو گیا، اور یہ تصور اس خاص صورتِ حال پر روشنی ڈالنے لگا، تو گویا ہم نے احساسی تجربے اور تصوری فکر کی درمیانی حد کو عبور کر لیا۔ تحلیل جس میں تجربہ بھی شامل ہے، اس کا معیار ہے۔ خود تصور ایک نظام کی عینی حالت ہے۔

باب شانز دہم

کیا حیوانات استدلال کرتے ہیں؟

اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اس سوال پر بحث کریں جو اس باب کا عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس تمام بحث میں ہم کو ان معنوں کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑے گا جن میں ہم نے ”استدلال“ کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ اگر ہم اس کو اس عمل کے لئے استعمال کرتے ہیں جس سے حیوان تجربہ سے استفادہ کر کے اپنے افعال کو ایک حد تک متغیر ماحول کے مطابق بناتا ہے، تو اس سوال کا جواب بلا تامل اثبات میں دیا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ حیوان گزشتہ تجربہ سے صرف استفادہ ہی نہیں کرتا، بلکہ وہ اس تجربے کو ان مواقع کے لئے استعمال بھی کرتا ہے، جو فرد آفر دیا پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام باتیں تو ان کی طرف عقل کو منسوب کرنے سے بھی مدلول ہوتی ہیں۔ جب ایک خاص موقع ان مواقع کے حامل معلوم کر لیا جاتا ہے جن میں وہ تجربہ حاصل ہوا تھا، تو وہ توقعات صورت بند ہوتی ہیں جو عملی کردار کی رہنمائی کے لئے کافی ہوتی ہیں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ان توقعات کو بعض اوقات عملی انسابات کہا جاتا ہے اور اگر انتاج کی اصطلاح کے وسیع معنی لے جائیں تو ان کو ہم کو عقلی انسابات کہہ سکتے ہیں۔ مسٹر لی، ہاب ہاؤس نے اپنی تصنیف ”ذہن بحالت ارتقا“ میں تصوری تصدیق

کی کلی تصدیقات کے مقابلے میں ان کو علی تصدیقات کہا ہے یہ صحیح ہے، کہ اس کی اس اصطلاح سے حیوانات میں اس چیز سے زائد کچھ اور چیز پر دلالت ہوتی معلوم ہوتی ہے، جس کو میں حیوانی نفسیات میں مبالغہ قرار دیتا ہوں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ وہ حیوانات میں ادراک اضافات کی قابلیت کو قرض کرتا ہے، اور میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں، لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ

وہ اس قسم کے ادراک میں اضافات مشمولہ کل کی نوعیت کو اسی طرح متبن کرتے ہیں، جس طرح، کہ عناصر متعلقہ کو "ادراک ہی معنوں میں کہا جاسکتا ہے، کہ اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان اضافات میں سے کسی اضافت کی نوعیت کی تحلیل کی جاتی ہے، اور اس کو ان اطراف سے سمیز کیا جاتا ہے، جو اس کو مرکب کرتے ہیں۔"

یعنی یہ کہ وہ اضافت کی اطراف متضالیہ سے سمیز کو حیوانات میں تسلیم نہیں کرتا، اور اسی سمیز کو میں نے باب سیزدہم میں اضافات کا ادراک کہا ہے۔ اس تمام مسئلہ پر عمیق غور و فکر اور چند پیش یہاں اخباری مشاہدات سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ

وہ اعلیٰ ترین حیوانات میں ماحول کے عملی انتضات کا مقابلہ کرنے کی اتنی ہی قابلیت ہوتی ہے، جتنی اس عقل سے حاصل کی جاسکتی ہے جس کی حدود معنی اور عملی موانع تک ہیں پر عقل کو جیسا کہ ہم نے اس درجہ پر متصور کیا ہے، اس کے مطابق وہ ان تصدیقات کو قائم کر سکتی ہے جن کو ہم نے علی تصدیقات کیا ہے۔"

اب اگر وہ کردار جو معنی حسی تجربہ کا نتیجہ ہے اسی فہرست میں شامل کیا جائے جس میں عقل شامل ہے، جو تصویری فکر پر مبنی ہے (اور تصویری فکر تجربہ کی تحلیل اور مشابہتی اختراع کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے)، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ حیوانی استدلال کرتے، اور کر سکتے ہیں۔ لیکن میں نے اس اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اچھا، تو میں اس تحدید کو فرضی اور اعتباری

سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک تمام سوال درجہ کا ہے، نہ جنس کا۔ یہ نہیں ہوتا کہ نئے، قوا و روشناہوں، بلکہ پیرا لے تو اہی میں نئی ترقی ہوتی ہے۔

ایک چوزہ جھانچے سے پر سز کرتا ہے، اس لئے، کہ وہ اس کے ذائقہ کو پسند نہیں کرتا۔ ہم شاید تسلیم نہیں کرتے، کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ کوئی چیز اس کو بد مزہ بناتی ہے۔ چوزے کے بعد ایک ماہر کیمیا آتا ہے اور معلوم کرتا ہے، کہ جھانچے میں سے ایک خاص تیزاب نکلتی ہے۔ لیکن کیا ماہر کیمیا بتا سکتا ہے، کہ تیزاب کا یہ خاص ذائقہ کیوں ہے؟ یا کیا وہ بتا سکتا ہے، کہ ناخوشگوار کی بھر بھر کس طرح بعد کے قیل کو متغیر کرتا ہے؟ ایک گھوڑا دروازہ کی زنجیر کھولنا سیکھ جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک وہ استدلال نہیں کرتا۔ اس نے صرف یہ معلوم کر لیا ہے، کہ یہ زنجیر کس طرح کھولی جاسکتی ہے، اور اسی کے مطابق وہ اس کو کھول لیتا ہے۔ ایک شخص اپنے بچے کو اس زنجیر کا مل سمجھاتا ہے، اور اس کو دکھاتا ہے، کہ کس طرح ایک طرف کو دیا نے سے وہ مکمل جاتی ہے۔ ہم کہتے تھے کہ وہ استدلال کرتا ہے، کیونکہ وہ اس عمل، اور اس کے طریقہ کی تحلیل کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات آئے اور کہے کہ وہ شخص اس کے متعلق ناک بھی نہیں جانتا، تاوقتیکہ وہ یہ معلوم نہ کر سکے کہ اس میں بیسیرم کا ایک سادہ اصول کام کرتا ہے۔ بیسیرم ایک فلسفی کہہ سکتا ہے، کہ ماہر طبیعیات بیسیرم کے اصول کو اس وقت تک نہیں جان سکتا، جب تک کہ وہ یہ فیصلہ کرنے کے قابل نہ ہو جائے، کہ یہ اصول حقیقت پر صادق آتا ہے یا نہیں، اور اگر صادق آتا ہے، تو اس کی علمیا تی بنا کیا ہے؟ اگر ہم نوع انسانی کو عام طور پر قابلیت استدلال سے بہرہ ور سمجھتے ہیں، اور اس کے باوجود اس کو اسی نوع تک محدود رکھتے ہیں، تو یہ سب استدلال کی اصطلاح کو تحلیل کی ترقی

کے ایک خاص درجہ کے ہم معنی سمجھنے کا نتیجہ ہے اور یہ ہم معنی سمجھنا بالکل

فرضی اور قیاسی ہے۔
 لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی بنا موجود نہیں، کہ جوڑے یا گھوڑے
 میں تحلیل کی ترقی ہوتی ہے۔ یہاں سوال کسی خاص درجہ کا نہیں بلکہ ہر درجہ کا
 ہے۔ میں اس معاملہ میں خود صاحب ہاڈس کی شہادت پیش کر سکتا ہوں۔
 تحلیل کی عدم موجودگی کے عنوان کے تحت دیکھتا ہے :-

”اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات
 کے وجود کے قائل ہیں، تو یہ خیالات وہ نہیں ہوتے، جو تحلیل یا اس
 چیز کی کسی اور طرح تکمیل کرنے کا نتیجہ ہیں، جو اور اک (یعنی نئی تجربہ سے
 حاصل ہوتی ہے۔ میرے حیوانات میں سے کوئی انہدروں کی وقتاً فوقتاً
 امکانی استنار کے علاوہ ابھی اپنے افعال کی دوسرے طرح“ اور ”کیوں“ کو
 سمجھنے کا اظہار نہ کرتا تھا۔ وہ ابتدائی طور پر، اور خام طریقے سے، صرف
 یہ جانتے تھے، کہ اس طرح کرنے سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو جاتے ہیں۔
 جس چیز کو ہم تحلیل کہتے ہیں، اسی کے نہ ہونے سے (بعض تجربات میں)
 پیچھے کی طرف پھرنے والی سنگینی وقت کا باعث ہوئی تھی۔ جبکہ ایک
 کتاب اور باہمی کو، صرف اتنا معلوم تھا، کہ ان کو سنگینی کو دیکھا دینا ہے۔
 لیکن ان یہ کبھی نہ معلوم ہو سکا، کہ اس دہکاوے کی علت غائی یہ ہے، کہ یہ
 اپنے خانہ میں سے نکل جائے۔“

یہ ہے صاحب ہاڈس کی شہادت۔ اس میں شبہ ہی نہیں، کہ اصطلاحات کی
 کی تمام تحدیدات اور تعریفات قیاسی اور اعتباری ہوتی ہیں۔ غرض اس سے
 صرف یہ ہوتی ہے، کہ فکر میں وہ صفائی اور سلامت پیدا ہو جائے، جس کی وجہ سے
 مسئلہ زیر بحث صحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے۔ اسی غرض سے میں نے
 استدلال کی اصطلاح کو محدود کر دیا ہے، لیکن اس طرح، کہ یہ تحلیل کے کسی خاص

درج کے ہم معنی ہو جائے، بلکہ اس طرح کہ یہ اس عمل کے مرادف بن جائے، جو تحلیل اور باز ترکیب کی وجہ سے ایک ایسی سکیم ہمارا کرتا ہے، جس کی روشنی میں وہ نعل صادر ہوتا ہے۔ جس عمل کو میں نے کئی طرشتہ باب میں ادراک اور اسائنات کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے، وہ تحلیل کا راستہ ہے، اور یہ عمل جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، تصویری فکر کے آغاز کے ساتھ بہت قریبی تعلق رکھتا ہے۔

ہاب ہاڈس کہتا ہے، کہ جب تحلیل سے ہم اضافات کو ان اطراف سے آزاد کر کے فکر کا مفکور بنائے ہیں، جن کو، ان خاص مثال میں یہ اضافات جوڑتی ہے، تو ہم ادراک سے تصور کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ ہمارا یہ بڑھنا اس خاص مثال کی اضافت کو مرکزی بنانے کے ساتھ اس قدر گہرے روابط رکھتا ہے کہ یہ سوال، کہ حیوانات معدود معنوں میں استدلال کرتے ہیں، یا نہیں، اور یہ سوال، کہ ان میں تحلیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں، دونوں کے آپس میں گہرا تعلق ہو جاتا ہے۔ میں اس سے قبل اپنی رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کہ حیوانات اضافات کا مرکزی طور پر ادراک نہیں کرتے اسی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ وہ استدلال کرنے کی غرض سے تصورات کا استعمال نہیں کرتے۔ لیکن اس سوال پر ایک حد تک مختلف نقطہ نظر سے مزید بحث بہتر ہوگی، جس پر ہم اب پہنچے ہیں۔

میرے کتے ٹونی کا اس سے قبل فارمین سے تعارف ہو چکا ہے یہ کتا جب سڑک پر جانا جاتا تھا تو دروازے کے کھٹکے کے نیچے اپنا سر دیتا تھا، جس سے وہ کھٹکا اٹھ جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ کھڑا ہو کر انتظار کرتا تھا، کہ دروازہ خود بخود کھل جائے۔ اب کتے کے اس عقلمندانہ فعل کا مشاہدہ کرنے والا فرض کر سکتا ہے، کہ اس نے یہ صاف طور پر معلوم کر لیا، کہ وہ غایت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے، اور اس غایت کے حصول کے مناسب وسائل کا بھی اس کو ادراک ہو لیکن اس بات کے فیصلہ کا انحصار زیادہ تر ان معنوں پر ہے، جو ہم اس بیان کے لیے اس کے ایک معنی تو یہ لے جاسکتے ہیں، کہ بقول ڈاکٹر سٹائٹ اس موقعہ محل کے ساتھ معنی "مثال ہو گئے تھے"، اور اس طرح گردش کی بعض اشیاء کے براہ راست، اور تحلیل کے بغیر عملی کردار کا ایک خاص طریقہ ذہن میں

آیا۔ اسی بیان کا دوسرا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ کتے نے اُن دسائل کا ایک عام تصور قائم کیا، جو اس خاص غایت کے حصول کے لئے کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جاسکتے تھے۔ اگر مقدم الذکر تعبیر صحیح ہے، تو میں کہوں گا، کہ ٹوٹی کئی وہ عقل مندی احساسی سچرہ بہ کتبہ تھی۔ اگر موخر الذکر تاویل صحیح ہے، تو میں ٹوٹی کے کردار کو قوتِ ناطقہ کا نتیجہ کہوں گا۔ کہا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں آراء میں کسی ایک کا فیصلہ کرنا بالکل ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کتے کے ذہن میں کیا کچھ گزرا۔ لہذا ایک دفعہ پھر میں تعبیر و تاویل کے اس قانون کی طرف توجہ مبذول کرتا ہوں، جس کو میں نے اپنے ذہنوں کے علاوہ اور ذہنوں کی فعلیتوں کے متعلق تحقیقات کے شروع میں بیان کیا ہے۔ میری مراد اس قانون سے ہے، کہ اگر کسی حیوانی فعلیت کی توجیہ ان اعمال کے ذریعے سے ہو سکتی ہے، جو نفسیاتی ترقی و ارتقا کے ادنیٰ درجہ پر ہیں، تو اس کی توجیہ اعلیٰ نفسیاتی اعمال سے نہ ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ٹوٹی کے کردار کی توجیہ بغیر یہ فرض کئے ہو سکتی ہے یا نہیں، کہ اس نے غایت اور اس کے حصول کے مسائل میں اضافات کا تصور قائم کیا۔ میرے نزدیک یہ بالکل ممکن ہے۔ میں نے قاتل کی اس عادت کی ترقی کو برابر لنگا دیا رکھا ہے۔ دروازہ لوہے کا ہے، جس میں پانچ، یا چھ اینچ کے فاصلے سے لوہے کے سنجھے عمود ڈالے ہوئے ہیں۔ اس کے دونوں طرف ایک دیوار، یا نیچی سی، منڈیر ہے، اور اس پر تھمبی ایسے ہی عمودی سنجھے لگے ہیں۔ اس دروازہ کا کھٹکا اس نیچی دیوار سے تقریباً ایک فٹ اونچا ہے۔ جب یہ کھٹکا ہٹا دیا جاتا ہے، تو یہ دروازہ خود اپنے وزن سے مغل جاتا ہے۔ جب کتا سامنے کے دروازے سے باہر نکال دیا جاتا تھا، تو وہ طبعاً باہر سرک پر جانا چاہتا تھا، جہاں اکثر چیزیں اس کی دلچسپی کی تھیں۔ میں نے اس کتے کی اُن حرکات کا اس وقت مشاہدہ کیا، جب یہ عادت ڈالی جا رہی تھی، اور اس میں بھی بہت زیادہ ترقی نہ ہوئی تھی۔ سامنے کے دروازے سے نکلنے کے بعد وہ اس دیوار پر آگے اور پیچھے کی طرف بھاگتا تھا، اور دو سنجھوں کے درمیان سے اپنا سر نکالتا تھا۔ اس

تمام حرکت میں اس کی نگاہ برابر سڑک کی طرف رہتی تھی۔ تین یا چار منٹ تک وہ یہی کرتا تھا۔ اگرچہ وہ اس دروازے سے اکثر باہر گیا تھا، اور اگرچہ اکثر مواقع پر اس نے مجھ کو اس گھٹکے کو اٹھاتے ہوئے دیکھا تھا، اور یہ کام اس کے لئے غالباً دلچسپ نہ تھا، کیونکہ میرے پیچھے جانا اس کے تجربے میں ایک معمولی بات تھی، لیکن باوجود اس کے اس نے کبھی بھی دروازے پر یا اس کے قریب، خاص طور پر توجہ نہ کی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ حصول غایت کے مسائل کا کوئی تصور اس کے ذہن میں نہ تھا، اور نہ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ باہر نکلنے کی کوشش کر رہا ہے۔ نظام تو صرف یہ معلوم ہوتا تھا، کہ وہ اس مانوس سڑک پر بے صبری اور رغبت کے ساتھ دیکھ رہا ہے۔ آخر اتفاقاً اس نے اپنا سر اس گھٹکے کے نیچے دبا جو جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے، اس قدر اونچا ہے کہ وہ باسانی یہ حرکت کر سکتا ہے۔ وہ گھٹکا اس طرح اٹھ گیا۔ اس نے اپنا سر نکال لیا، اور کسی اور طرف دیکھنے لگا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر بعد اس نے دیکھا، کہ دروازہ کھل رہا ہے، لہذا وہ اس میں سے نکل بھاگا۔ اس کے بعد جب میں اس کو باہر لے جایا کرتا تھا، تو سچائے اس کے کہ میں دروازہ کھولوں میں انتظار کرتا تھا، کہ وہ گھٹکا اٹھائے کچھ دنوں کے بعد غلط مقامات کے نیچے سر دینا کم ہوتا گیا، اور آخر وہ سیدھا اس مقام کی طرف جانا تھا، جہاں سے وہ گھٹکا اٹھایا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ تمام حرکت اس نے تین ہفتہ میں سیکھی۔ اس عرصہ میں میں اس کو تقریباً بارہ مرتبہ اس دروازے سے باہر لے گیا۔ اس قدر عرصہ کے بعد وہ بالاتال اور فوراً صحیح مقام پر جانا تھا، اور نہایت کامیابی کے ساتھ گھٹکے کے نیچے سر دے کر دروازہ کھول لیتا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اس نے اتنا وقت کیوں صرف کیا، میرے نزدیک کچھ تو اس وجہ سے، کہ سڑک کی طرف دیکھنے اور سڑک پر جانے میں تعلق بہت خفیف تھا۔ کم از کم شروع شروع میں تو سڑک پر جانے کی خاطر سڑک کی طرف نہ دیکھتا تھا۔ مسائل اور غایت کے تعلق نے اس کے ذہن میں سخت شعوری طور پر بھی۔ سال اور غایت کی صورت اختیار نہ کی۔ اور میرا خیال ہے، کہ اس کو کبھی بھی یہ معلوم نہ ہوا، کہ اس خاص مقام

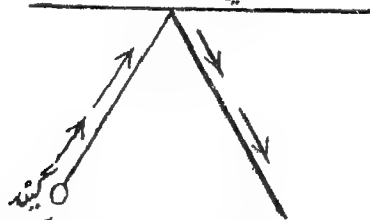
پروکھنا کیوں اور کس طرح سڑک کی طرف جانے کے ہم معنی ہو۔
لہذا ٹونی کے اس خاص کرتب کے متعلق یہ دعویٰ کرنے کی جرأت
کرتا ہوں، کہ جب ہم اس کی تمام تادیب سے واقف ہوتے ہیں، تو یہ تمام فعل
بالکل دیاسی نظر آتا ہے، جیسا کہ میرے چوزے اسود کا جس نے ایک اتفاقی
تجربے سے استفادہ کر کے اخبار کے کوٹے کو پکڑ کر کھینچا، اور مرغی خانے سے
باہر نکل گیا۔ بحالت موجودہ یہ احساسی تجربہ کی حدود کے بالکل اندر ہے۔ بلکہ
اس سے زیادہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ یہ احساسی تجربے کے نئے عوارض حالات
پر استعمال کی نہایت عمدہ مثال ہے یہ عقل کا نتیجہ ہے۔

میرے ایک شاگرد مسٹر ایڈورڈ جے شیلرڈ نے مجھے ایک واقعہ کی
کی اطلاع دی ہے جو خود اس کے مشاہدے میں آیا۔ یہ ایک فعل تھا جو پہلے
تو فکر کا نتیجہ معلوم ہوتا تھا، لیکن نرید تحقیق سے یہ احساسی تجربہ کا حاصل ثابت
ہوا۔ ایک کتا رات کو اکثر غلطی سے باہر جایا کرتا تھا۔ یہ بھی کھٹکا اٹھا کر اندر
داخل ہو جاتا تھا۔ یہاں بھی ایک رائیہ یہی کہہ گا، کہ وہ کتا قصداً اس کھٹکے
کو اٹھا تا تھا، لیکن محقق اس طریقے کو معلوم کرنے کی کوشش کر لگا، جس سے
یہ فعل کیا جاتا تھا اور جس سے یہ عادت قائم ہوئی تھی۔ اس خاص مثال
میں طریقہ یہ تھا۔

دو شروع شروع میں وہ کتا اپنا پنجم اٹھا تا، اور دروازے کو خوب
زور سے کھرجتا، اور اس میں بے صبری کی بہت سی علامات ظاہر کرتا
تھا۔ وہ دروازے کی تمام سطح کو اوپر سے نیچے کی طرف کھرجتا تھا
لہذا لازمی تھا، کہ اس کا پنجم کسی نہ کسی وقت اس کھٹکے پر پڑے، اور اس
کو زور سے نیچے کی طرف دبلے، اس طرح وہ کھٹکا خود بخود اٹھ جائے۔
اب چونکہ وہ کتا اس دروازے کے سہارے سے کھڑا ہوتا تھا
لہذا کھٹکا اٹھ جانے کے بعد اس کتے کے دباؤ کی وجہ سے دروازہ

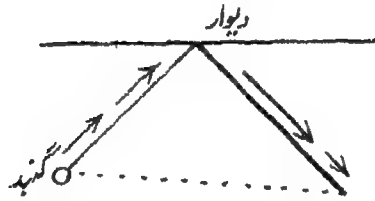
کھل جاتا تھا۔ وہ کتنا شروع سے لے کر آخر تک، جو تین سال کا عرصہ تھا،
 اُس دروازے کو اسی طرح کھولتا تھا۔ آخر دن بھی وہ دروازہ اتنی ہی
 آسانی سے کھلتا تھا، جتنی آسانی سے کہ پہلے دن کھلتا تھا۔ اس کے
 پیچھے دروازے کے مختلف حصوں پر پڑتے تھے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا
 تھا کہ وہ ان مقامات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا تھا، جہاں اس کے
 پیچھے پڑتے تھے۔ اس کے پیچھے کا کسی نہ کسی وقت کھٹکے پر پڑنا تو لازمی
 تھا۔ شرط صرف یہ تھی کہ وہ مہمت نہ ہارے۔“

میں نے ابھی کسی اور تصنیف میں اُن مشاہدات کا ذکر کیا ہے، جو
 میں نے اپنی کتے کے کٹے میں ریڑ کے ایک ٹھوس گیند کو دیوار پر مارتا تھا،
 اور اس کی حرکات کا مشاہدہ کرتا تھا۔ شروع شروع میں تو وہ دیوار تک
 اس گیند کا تعاقب کرتا تھا، اور جب یہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آتا تھا،
 تو وہ کتنا بھی اس کے پیچھے لوٹ آتا۔ جب تک کہ میں اس گیند کو اتنی زور سے
 پھینکتا رہا، کہ وہ اس کتے سے تھوڑا ہی آگے رہتا، اس وقت تک تو وہ کتا
 ہی کُتار رہا۔ لیکن جب میں نے اس گیند کو اتنی زور سے پھینکتا شروع کیا، کہ وہ
 وہ کتا دیوار کی طرف جا رہا ہوتا تھا، کہ گیند دیوار سے ٹکرا کر واپس آجاتا تھا، تو اس
 نے یہ معلوم کر لیا، کہ وہ اس کو اس وقت پکڑا سکتا ہے۔ جب وہ اس کی طرف آتا ہے۔
 اس تجربہ سے فائدہ اٹھا کر اس نے یہ عادت قائم کر لی کہ جب وہ گیند دیوار کی طرف
 جاتا ہوا دیکھائی دیتا تھا، تو وہ اپنی حرکات سست کر دیتا تھا، اور کھڑا ہو کر اس
 کے واپس آنے کا انتظار کرتا۔ اس کے بعد گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ سب سے پہلے
 لوٹنے کے ترچھا لوٹے (دیکھو مندرجہ ذیل شکل) اب یہاں پھر جب تک کہ گیند کی شروع



[تشریح: نشانہ گیند اور شروع شروع میں کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتی ہیں]

رفتار اتنی تیز رہتی، کہ وہ کتے سے ذرا آگے رہتا، تب تو وہ کتا برابر اس گیند کے پیچھے پیچھے بھاگتا ہے۔ لیکن جب شرح رفتار بہت زیادہ تیز ہو جاتی، تو سچاؤ کے گیند کے پیچھے بھاگنے کے وہ مثلث کے تیسرے ضلع کے ساتھ بھاگ کر گیند کو پکڑ لیتا ہے (دیکھو شکل مندرجہ ذیل) پھر



[تیسرے نشانات گیند کی حرکت کی سمت کوہ نقطہ دار خط کتے کی حرکت کی سمت کو ظاہر کرتے ہیں]

جد اقتدارات ایسے مقام پر کئے گئے، جہاں دو سطحات مل کر زاویہ قائمہ بناتی تھیں۔ پہلے ایک دو دن تو اس زاویہ کے بائیں بازو کو اس اختیار کے لئے انتخاب کیا گیا۔ پہلے تو کتا گیند کا نہایت سختی سے، اور براہ راست، تعاقب کرتا تھا، پھر اس کے منحنی راستہ کے مطابق وہ اب بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنے لگا۔ چوتھے دن اس کا یہ طرز عمل مستقل ہو گیا۔ بائیں بازو دن وہ گیند اس طرح پھینکا گیا، کہ اس زاویہ کے دائیں بازو کے ساتھ فکرائے اور اس طرح مخالف سمت میں منحنی ہو۔ اب بھی کتا اپنا پرانا طریقہ اختیار کرتا تھا یعنی یہ کہ وہ بائیں بازو ہی کی طرف جاتا تھا، اور سخت پریشان ہو کر ہر سمت میں گیند کی تلاش کرتا تھا۔ اسی حالت میں وہ گیارہ منٹ رہا۔ یہی اختیار تین مرتبہ کیا گیا، اور نتیجہ ہمیشہ ہی رہا۔ اگلے دن گیند ہمیشہ پھینکا گیا، تاکہ وہ اس کتے سے تھوڑی ہی آگے رہے، اور زاویہ کے دائیں بازو کو فکرائے۔ اب اس کتے نے اس کا تعاقب کیا، اور اس کو پکڑ لیا۔ تین دن وہ کتا ایسا ہی کرتا رہا، اور اس کے بعد دائیں طرف کو بھی چھوٹا راستہ اختیار کرنا سیکھ گیا۔ اگلے دن

گیند پھر بائیں طرف پھینکا گیا، اور کتا پھر پریشان ہو گیا۔ وہ اپنی جدید ترین عادت کے مطابق دائیں طرف گویا۔ اس کے سر سے وقت ٹکسٹس اس بات میں کامیاب نہ ہو سکا، کہ ٹوٹی ابتدائی سمت کے فرق، اور اس فرق سے پیدا ہونے والے انحراف کے فرق کو متلازم کر لے۔

ایک مشہور مصنف، ڈاکٹر آئنڈر ولسن نے ایک کتے کا حال بیان کیا ہے جو تقریباً ہر روز صبح کو ایک خرگوش کا تعاقب کرتا تھا اور وہ خرگوش ہمیشہ پھر کاٹ کر ایک نالی میں غائب ہو جاتا تھا۔ ڈاکٹر ولسن کا بیان ہے، کہ ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آخر کار وہ کتا اس نتیجہ پہنچ گیا، کہ دائرہ کا وتر اس کی توس سے چھوٹا ہوتا ہے، کیونکہ بعد میں جب وہ خرگوش نظر آیا، تو سمجھا اس کے کہ وہ اس کے پیچھے تمام پھر پورا کرے، وہ سیدھا نالی کی طرف گیا، اور وہاں جا کر اس کا انتظار کرتے لگا۔ یہاں جب وہ خرگوش دکھائی دیتا تو اس کو بگردلتا لایا یہاں فرض کیا گیا ہے کہ اس کتے نے وتر اور اس کی توس کی اضافت کا ادراک کر لیا۔ میری رائے اس کے خلاف ہے۔ لیکن سڈزیر بحث یہ نہیں۔ یہ اپنا اپنا خیال ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کتے کے اس عمل کو احساسی تجربہ کا نتیجہ اور متلازم سے مستفید ہونے والی عقل کا مظہر سمجھ سکتے ہیں، یا نہیں۔ میں نہیں سمجھتا، کہ اس کا کس طرح انکار کیا جائیگا۔ وہ کتا ہر صبح کو خرگوش کا تعاقب کرتا تھا، اور ہر روز اس کو ایک پرانی نالی میں غائب ہوتا دیکھتا تھا۔ اب خرگوش کو دیکھنے کے بعد اس نالی کا خیال آنا، جس میں وہ ہر روز غائب ہو جاتا تھا، اور اس خیال کے آنے کے بعد کتے کا اس نالی کی طرف سیدھا بھاگنا، ایسی باتیں نہیں، جو احساسی تجربے کے لئے نامکن ہوں۔ اور اگر یہ ایسی ہی ہیں، تو پھر تعبیر و تاویل کے اس قانون کے مطابق، جس کی طرف ہم بارہا اشارہ کر چکے ہیں، ہم مجبور ہیں، کہ اس عقل کو اس عقل کا نتیجہ سمجھیں، جو احساسی تجربے پر مبنی ہے، نہ اس عقل کا جس کے مطابق کتے نے وتر اور توس کی توس کی اضافت کا ادراک کیا۔

اس توجہ پر تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے :-
 ”مسٹر لائل مارتین کی طرح میں بھی یہ فرض نہیں کرتا کہ کہتے ہوئے یہ
 معلوم کر لیا کہ وترتوس سے چھوٹا ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی میں
 نالی کے خیال اور خرگوش کے خیال کے تلازم کو اس خاص مثال کے لئے
 مناسب بھی نہیں سمجھتا۔ کیا وجہ ہے کہ نالی کا خیال، کہنے کے اس کی
 طرف دوڑنے کا باعث ہو، کتنا نالی کو بچانے کی کوشش نہیں کر رہا بلکہ
 خرگوش کو بچانے کا سعی ہے۔ اصل میں جس خیال کی ضرورت ہے
 وہ نالی میں خرگوش کا خیال ہے، اور یہ بھی اس واقعے کی صورت میں جو
 غریب پیش آنے والا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب ہم اس خیال کی تحلیل
 کرتے ہیں، تو یہ اس تصدیق میں بدل جاتا ہے کہ ”خرگوش نالی کی طرف
 بھاگے گا، جیسا کہ اس نے گل کیا تھا“ یہ تصدیق کہنے کے اس فعل یعنی اب
 سے چھوٹا راستہ اختیار کرنے کی بنیاد بنتی ہے۔ بہر کیف ہم اس کو تلازم
 کہیں، یا تصدیق، ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ کہنے کا فعل گزشتہ فعل کے ”مثابہ“
 نہ تھا، بلکہ اس سے مختلف تھا، اور اختلاف کی توجہ اس طرح ہو جاتی ہے
 کہ ہم یہ مان لیں، کہ وہ گزشتہ تجربے کے نتائج کو موجودہ حالات کے لئے
 مناسب نہیں استعمال کر رہا ہے۔

مجھے اعتراف ہے کہ ہاب ہاؤس کی طرف سے مجھے ایسی تنقید کی امید نہ
 تھی۔ لیکن اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے کہ ایسے مسائل و معاملات
 میں اپنے مافی الضمیر کو واضح کرنا کس قدر مشکل کام ہے میں نے کہا تھا کہ
 ”احصائی تجربہ اور تلازم ان توقعات کی کثیر تعداد کی بنا بنتے ہیں جو زندگی
 میں کثیر ترین عملی قیمت رکھتے ہیں۔ ان توقعات کو اس طرح بیان کیا
 جاسکتا ہے کہ عقلی استنتاجات ہیں، یا وہ استنتاجات جو احصائی تجربہ

کے میدان میں ہوتے ہیں۔“
 درمیرا خیال تھا کہ ”ناالی میں خرگوش“ بحیثیت اس توقع کے جو گزشتہ تجربہ کا نتیجہ
 تھی، اور اس تجربہ کا بغیر عقلیں کے موجودہ حالات پر اطلاق یہی وہ باتیں ہیں

جو عقل کی اہمیت پر میری بحث سے نتیجہ کی جا سکتی ہیں۔ اسی طرح کردار پرانی کی ایک اور مثال تھی جو توجہ میں نے کی ہے، اس پر بھی تنقید کرتے ہوئے ہاب ہاؤس کہتا ہے:-

”جیوان اپنے گزشتہ تجربے میں سے ایک ایسے طریقہ کا انتخاب کر لیتا ہے جس سے اس کی مراد برآتی ہے، علی تصدیق تلازمات سے آزاد نہیں، کیونکہ تلازم ہی تمام مواد ہیا کرتا ہے۔ لیکن جیوان اس مواد میں سے اس چیز کو چن لیتا ہے، چل کی اس کو ضرورت ہوتی ہے اور حسب خواہش اس کو کوئی صورت دے دیتا ہے“

لیکن ہاب ہاؤس کی اس تصنیف کی اشاعت سے دس سال قبل میں نے کہا تھا:-

”خاص خاص حالات سے خاص مطابقت پیدا کرنے کے لئے افعال عباد کرنے کی قابلیت، متغیر و متحرکات و متحرکات میں سے ایک کو انتخاب کرنے کی صلاحیت، اور ہر دم بدلنے والے ماحول کے پیچیدہ حالات کا مقابلہ کرنے میں جدت و اجتہاد کا اظہار، یہ سب جبلت کے متعلق ہیں عقل کی خصوصیات امتیازی ہیں“

میں بحث میں پڑنا نہیں چاہتا، لیکن صرف اتنا کہتا ہوں، کہ ہاب ہاؤس نے دوسرے، اور شاید بہتر الفاظ میں جس تعبیر و تادل کو بیان کیا ہے، وہ لازمی اور ضروری خصائص تھی حد تک بعینہ وہی ہے جس کو میں نے (اگرچہ ناکامی کے ساتھ) بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ڈاکٹر تھورنڈیک نے اس چیز کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے جس کو وہ پہچان کہتا ہے۔ پہچان کی تعریف اس نے یہ کی ہے، کہ یہ کسی کام کو کرنے کے خیال کے مقابلے میں اس کو کرنے کا وہ احساس ہے، جو آنکھ وغیرہ کے

ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب تلازمیت کی مرہ جہ تاول و
تغییر کی دلالت یہ ہے کہ ہر ایک حیوان جب کوئی کام کرنے کو سوچتا ہے، تو
وہ اس کام کو کرنے کا پیمانہ مہیا کر سکتا ہے۔ پھر اس کا دعویٰ یہ ہے کہ حیوانی
تلازم کی بنیاد تلازم خیالات و افکار نہیں، بلکہ خیال، یا احساسی ارتسام، اور پیمانہ
کا تلازم ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے، اور اس قابل ہے کہ اس پر زور دیا جائے۔
لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ جو لوگ حیوانات کو آزاد خیالات (جو تکمیل کا
نتیجہ ہوتے ہیں) کی تکمیل کی قابلیت سے محروم سمجھتے ہیں، اور جو مجموعہ اعلیٰ
اور غنی تجربہ پر بحیثیت بنیاد عمل ضرورتیہ ہیں، ان میں سے بہت کم ایسے
نکلے، جن کو خواب میں بھی یہ خیال آیا ہو کہ وہ ”پیمانہ جونی الواقع اس
کام کو کرتا ہے“ حسب منشا مہیا ہو سکتا ہے۔ وہ تو اس میں بھی شبہ کر سکتے
ہیں، کہ گزشتہ تلازم کے بغیر بحیثیت نتیجہ تصوری فکر بھی حسب خواہش مہیا
ہو سکتا ہے۔ بہر کیف حیوانی نفسیات میں ”کرنے کا احساس“ کو دار عمل کی
حد تک ایک غئی موقعہ عمل کا ایک جزو لاینفک ہے۔ ہم کو نصاب دانگ
کا مہنہ ہونا چاہیے کہ وہ اس کو پردہ خفایں سے نکال کر منصفہ شہود پر
لا پڑے۔

جن اختیارات کو ڈاکٹر تھادان ڈانگ نے اپنی تصنیف میں بیان
کیا ہے، وہ بھی بہت دلچسپ ہیں اس نے بلیوں، اور ایک یا دو کتوں کو
لکڑی کے ان گھڑ پنجروں میں بند کیا۔ یہ پنجرے قریب قریب بیس اینچ
لمبے، بندہ اینچ چوڑے اور بارہ اینچ اونچے تھے، اور رسی کے حلقہ کو کھینچنے
یا ایک کھینکے کے دبانے، یا کسی اونچی جگہ کھڑے ہونے سے ان کا دروازہ
کھل جاتا تھا۔ بعض پنجروں میں ایک سے زائد شکلیاں تھیں، لہذا ان کو
کھولنے کے لئے دو یا زائد حرکات کی ضرورت پڑتی تھی۔ جانور اس پنجرے
میں بند کر دیا جاتا تھا، اور یا ہر خوراک اس طرح رکھی جاتی تھی، کہ وہ جانور
اس کو دیکھ سکے۔ اس کے بعد اس کی حرکات مشاہدہ کی جاتی تھیں بعض
صورتوں میں تو جب وہ بلی اپنے آپ کو چاٹتی یا کھجائی تھی، تو دروازہ کھل

جاتا تھا۔ ان تمام اختارات کا حاصل یہ ہے، کہ وہ جانور اس قید سے آزاد ہونے کے ہیجان کے زیر اثر بالکل بے تحاشے طریقے سے ادھر ادھر بچھڑتا ہے، اور ان ہی بے تحاشی حرکات میں اس کا پنجم اتفاق سے رسی کے حلقے یا کھٹکے پر پڑتا ہے، اور دروازہ کھل جاتا ہے۔ آہستہ آہستہ باقی تمام کام ہیجاناںات تو ختم ہو جائینگے، اور یہ خاص ہیجان جو اس کا مناب حرکت کا باعث ہوا ہے، اس خوشی کی وجہ سے جو اس کامیابی سے حاصل ہوتی ہے، مستقل ہو جائیگا، تا آنکہ بہت سی آزمائشوں کے بعد وہ ملی پیچھے سے بند کئے جانے کے بعد اس حلقے یا کھٹکے پر معین طریقے سے پنچہ مارے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ملی کی حرکات کا آغاز ملی ہیجاناںات کے ذخیرے سے ہوتا ہے، اور ان ہی کی وجہ سے وہ کامیاب حرکت تک پہنچتی ہے، اور سے رفتہ رفتہ ان کو پیچھے کی اندرونی سطح کے احسائی ارتسام کے ساتھ تلازم کر لیتی ہے، یہاں تک کہ یہ ربط مستقل اور کھل ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ بعد میں وہ ملی اس احسائی ارتسام کے پیدا ہوتے ہی اس حرکت کو کر دیتی ہے۔ ”اسی طرح سے خود اپنے آپ کو چاٹنے یا کھانے اور قید سے رہائی پانے میں تلازم قائم ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ ہی اس چاٹنے یا کھانے کے فعل کو کم کرنے کا یہی میلان ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر میں یہ فعل بالکل برائے نام باقی رہ جاتا ہے۔

ابھی کچھ ہی دن ہوئے، کہ ڈاکٹر تھارن ڈاننگ نے بندروں کو بھی اپنے مشاہدات میں شامل کیا ہے۔ جو آلہ کہ اس نے استعمال کیا ہے، اس کو یہاں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تھارن ڈاننگ کہتا ہے:-

طریقہ تعلم کے لحاظ سے تو بندر اپنے اولاد خان جنس پر بہت فائق ہیں، لیکن اس طریق کے استعمال میں مہارت کے لحاظ سے وہ یقیناً فائق ہوتے ہیں۔ تم از کم اتنا تو معلوم ہوتا ہے، کہ بہت جلد اور بہت زیادہ تعداد میں تلازم قائم کر لیتے ہیں۔ پھر وہ اس لحاظ سے بھی فوقیت رکھتے ہیں، کہ جو تلازمات وہ قائم کرتے ہیں، وہ زیادہ

نازک اور زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور یہ تلازمات مستقل بھی زیادہ ہوتے ہیں۔“

اسی رسالہ کے ابتدائی حصہ میں وہ کہتا ہے۔

”وہ ان واقعات پر بحث کرنے سے قبل ہم کو اس عام اور مروج توجہ سے راستہ صاف کر لینا چاہئے، کہ یہ تعلم استدلال کا نتیجہ ہے اگر ہم استدلال کو نئیات کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں، اور اس سے وہ عمل مرادیں جو اخلافت کے اور اک، مقابلہ اور انتاج کے ذریعہ ہم کو اخذ نتائج کی طرف لے جاتا ہے، اور اگر ہم ان ذہنی مشمولات کو جن پر یہ عمل مشتمل ہوتا ہے، اخلافت کے احساسات، تشاہدات کے اور اکات، کلی اور مجرد تصورات و تصدیقات کہیں، تو آلات مسئلہ کے تعلق سے جو حرکات ان بندروں سے صادر ہوتی ہیں، ان میں کوئی شہادت استدلال کی نہیں ملتی۔۔۔۔۔ حیوانات میں استدلال کے وجود پر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ان کا ان آلات کو کامیابی کے ساتھ استعمال کرنا ہی اس بات کی شہادت ہے، کہ انہوں نے ان آلات کے خواص کو استدلالاً معلوم کر لیا لیکن جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حیوانیتیں ہی ڈنڈوں، ہکوں اور حلقوں کے کامیاب استعمال کے لئے کافی ہیں، تو یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر اگر دو درودھ لانے والے جانوروں کی طرح بندروں میں بھی استدلال کی عدم موجودگی پر قطعی شہادت موجود ہے۔ ان تمام تجربات میں ہم نے بار بار دیکھا ہے، کہ بندر اکثر سادہ افعال نہ سیکھ سکے، باوجود اس کے کہ یہ افعال ان کے سامنے بار بار کئے گئے۔ پھر اکثر کام اور بندروں نے کئے، اور جو بندر کہ ان بندروں کی حرکات کو دیکھ رہے تھے، وہ پھر بھی ان کاموں کو نہ کر سکے۔ بعض صورتوں میں تو میں نے خود ان کا ہاتھ پکڑ کر وہ کام کر دئے، لیکن اس پر بھی وہ ان کاموں کو کرنے پر قادر نہ ہوئے۔ ہمارا مشاہدہ یہ تھا، کہ اگرچہ اکثر مواقع ان کو یہ معلوم کرنے کے لئے، کہ پیچھے کے فرش پر ایک خاص نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا نشان خوراک کے فقدان پر تاہم

کسی ایک بندہ کا فعل بھی اس بد بھی اور ظاہری انتاج کے مطابق نہ تھا اور نشان کی نوعیت کے مطابق تو وہ بندہ ہمیشہ نیچے اُترا اور نہ اوپر چڑھا یعنی یہ کہ اس نے اکثر غلطیاں کی۔ اب اگر ہم اس کی ان حرکات کو احاسی ارتسام اور ہیان، یا احاسی ارتسام اور نیال کے تلازم کے ترقی پذیر اثر پر محمول کریں تب تو یہ غلطیاں باطل طبعی اور فطری تھیں۔ لیکن اگر کہا جائے کہ اس نے دونوں نشانات کا مقابلہ کیا، اور ایک معین نتیجہ اخذ کیا، تو یہ غلطیاں باطل ناقابل فہم ہیں۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ نشانات کے اکثر جوڑوں کے تجربے کے بعد بھی جب کوئی نیا جوڑا استعمال کیا گیا، تو ان بندروں نے استدلال کا عمل نہ کیا، یعنی یہ کہ انہوں نے نہ تو اس نئے جوڑے کے ہر نشان کا دوسرے سے مقابلہ کیا، نہ یہ معلوم کیا کہ کون سا نشان خوراک پر دلالت کرتا ہے، اور کون سا فقدان خوراک پر دلالت کرتا ہے۔ اس علم کے مطابق عمل کیا۔۔۔ یہ صحیح ہے، کہ بندہ شکیفہ بہت جلد میں لیکن نہ اتنا جلد کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ ان میں آزادانہ تبلیغی تصورات، یا ان کے تلازمات کا وجود ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں ایسے تصورات کا وجود ہو تا تو پیچیدہ افعال میں بھی ان کا نال بہتر ہوتا یہ مختصر یہ کہ ان واقعات کی توجہ یہ ہے کہ بندہ تلازمات کو آسانی سے قائم کر لیتے ہیں، اور یہ تلازمات بسینہ اسی قسم کے ہوتے ہیں جیسے کہ مرغی کے چوڑوں، کتوں یا بلیوں میں۔“

مسٹر اسٹون نے جو کما حقہ نے دو متقید بندروں کی حیات ذہنی کے متعلق دلچسپ اور بیش بہا مشاہدات بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض سے یہ معلوم کرنا مقصود تھا کہ بندہ کس حد تک برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور کس حد تک وہ برتن کی صورت، اور اس صورت پر تن میں خوراک کے ہونے یا نہ ہونے میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ ان مشاہدات کے نتائج کو

وہ مختصراً بیان کرتے ہوئے کہتا ہے :-

”بند برتنوں کی صورت میں تمیز کر سکتے ہیں، اور ان کی صورت اور خوراک میں تلازم قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تلازم پہلے ہی موقع پر قائم نہیں ہو جاتا، بلکہ بہت عمار کے بعد رفتہ رفتہ قائم ہوتا ہے۔ ایک تلازم کو اندر سے تو قائم کرنا آسان ہے، بہ نسبت اس کے کہ قائم شدہ تلازم کو توڑ کر ایک نیا تلازم قائم کیا جائے۔ لیکن ایک نئے تلازم کو قائم کرنے کی ضرورت اسی قسم کے گزشتہ تلازمات کے احیا کی محرک ہوتی ہے۔ اب بھی عمل تعلیم میں بحیثیت مجبوری آزمائش، حسن اتفاق، کامیاب حرکات کا تذکرہ اور ناکام حرکات کا حذف شامل ہوتا ہے۔“

مسٹر کنامن نے اپنے بندروں پر اسی قسم کی بھول بھلیاں سے اختیارات کئے ہیں، جیسی کہ ڈاکٹر ولڈرڈ کنامن نے چوہوں پر تجربہ کرنے کے لئے استعمال کی تھیں۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے، کہ یہاں بھی، اعمال تعلیم میں کم و بیش معین کوشش ہوتی جو خوراک کے پیچ کا نتیجہ ہوتی ہے حسن اتفاقات ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ ہوتا ہے اور ہیکار کوششوں کا حذف ہوتا ہے۔

مسٹر کنامن کا قول ہے، کہ اگر استدلال کے اعلیٰ معنی لئے جائیں، تو اس کے بندر استدلال نہ کر سکتے تھے۔ لیکن اس کا خیال ہے، کہ وہ استدلال بالتمثیل کے طریقہ کو اکثر استعمال کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے، کہ

”تمام ادنیٰ حیوانات میں سے استدلال بالتمثیل کو خارج کرنا عموماً نتیجہ ہوتا ہے۔ اس بات کا ناکہ ہم تمثیلی استدلال کے نفسیاتی عمل، اور اس سے پیدا ہونے والی منطقی تحلیل، میں امتیاز نہیں کرتے۔ مقدمہ الذکر ایک عملی تعلیمت کا باعث ہوتا ہے، اور موخر الذکر سے ایک عقلی فعل کی توجیہ ہوتی ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ حیوانات میں موخر الذکر کی قابلیت نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال ایک حد تک انسانی استدلال

کے مثال ہوتا ہے۔ کل ایک شخص نے انگوڑ دیکھے، اور نہیں کسی ضرر کے ان کو چھوا۔ آج وہ بالکل اسی طرح کے انگوڑ دیکھتا ہے، اور ان کو چھوتا ہے، لیکن اب اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا، کہ ”آج کے انگوڑوں اور کل کے انگوڑوں میں یہ یہ مشابہت ہے، لہذا ان کو چھونے میں ضرر کا اندیشہ نہیں“ اس مشابہت کا اس کو مدغم علم تھا، یہاں تک کہ اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ کس کس کاٹا سے یہ دونوں مشابہ ہیں، تو ممکن ہے، کہ وہ ایک کا نام بھی نہ لے سکے۔ اس حد تک یہ شخص اور وہ بندہ بالکل ہمتہ ہیں۔“

ان بیانات سے قبل وہ کہتا ہے، کہ مغربی کے جو زوں، بلیوں، اور کتوں میں استدلال تمثیلی کی غیر موجودگی کا دعویٰ کسی قدر صحیح کیوں نہ ہو، لیکن بندروں میں اس کی غیر موجودگی میرے نزدیک بہت غیر مشتبہ ہے۔ لیکن مغربی کا چوڑہ تو تشہد کی کبھی کی بدترنگی کا ایک دفعہ تجربہ کر کے سمجھ اس کی ہتھکڑی کی طرف کسی رخ نہیں کرتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اس میں استدلال بالتمثیل کی قابلیت موجود ہوتی ہے؟ مشابہت کے احساس کی قابلیت حیوانات میں غیر مشتبہ ہے۔ ان کا تمام کردار اسی احساس پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کے احساس اور اضافات کی مشابہت کے اور اک میں بہت فرق ہوتا ہے، اور میں استدلال بالتمثیل کی اصطلاح کو اس طرح تک محدود سمجھتا ہوں، جو اس اعلیٰ عمل پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی کے متعلق کتاہن نے کوئی قطعی شہادت پیش نہیں کی۔ لیکن جس طریقہ سے اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، وہ بہت منصفانہ اور محتاط ہے۔ وہ کہتا ہے، یہ

وہ یہ یقین طور پر معلوم نہیں کیا جاسکتا، کہ ان میں حسی مثال کے علاوہ آواز اور کلی مثال ہوتے ہیں، یا نہیں، اور یہ کہ ان میں حقیقی استدلال بالتمثیل کی قابلیت ہوتی ہے، یا نہیں۔ اگر ان میں یہ خیالات و امثال ہوتے ہیں، اور یہ قابلیت بھی ہوتی ہے، تو اتنا یقینی ہے، کہ یہ اعمال کل طور پر فکری شعور کے درجے تک ترقی نہیں کرتے۔“

ھاب ھاؤس نے اپنی قابل قدر تصنیف "مذہب بھالت" لکھا ہے۔ اس
 کتاب میں ان جانوروں میں بندر اور شہینزی بھی شامل تھے۔ یہ کتاب ادبی
 سے نیچے کے درجہ کے حیوانات میں اس کے نزدیک اس چیز کی کافی
 شہادت ملتی ہے۔ وہ جس کو وہ بہت خام اور غیر مطلق صورت کے زیرِ عملی
 خیالات کہتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ وہ زیادہ واضح اور حقیقی خیالات کی شہادت
 بہت محدود ہے، اور جہاں تک کہ فیصلہ کن اعتباری شہادتوں سے معلوم
 ہوتا ہے، اس قسم کے خیالات صرف بندروں میں ہوتے ہیں۔ وہ زیادہ واضح
 خیالات سے "ہیری" پر مبنی خیالات سے جیسے میں نسبتہ میں عناصر نسبتہ میں
 رکھے جاتے ہیں۔ یہ بھی جن مہیطیات پر کردار مبنی ہوتا ہے، وہ جینی ہوتے
 ہیں۔ یہ یعنی یہ کہ اس درجہ پر ہم کو اضافی حیثیت الاضافت سے بحث نہیں، بلکہ
 تجربہ کی درجہ تراشد اشیا و متضافات سے بحث ہوتی ہے۔ ایک معلومہ
 صورت میں ایک مشابہ تجربہ کی بنا پر ایک خاص نتیجہ کی پیش بینی کی جاتی
 ہے۔ لیکن نہ تو اس قسم بدلولہ کا شعور ہوتا ہے، نہ اس تحلیل کا علم ہوتا ہے
 جو ان دونوں اشیا کی مشابہت، یا مخالفت کو متکلف کرتی ہے۔ جیسا کہ
 ہم پہلے بھی اشارہ کرتے ہیں، اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ "اعلیٰ درجہ
 کے حیوانات میں ماحول کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کی اتنی ہی قابلیت
 ہوتی ہے جتنی کہ وہ اس عقل سے حاصل کر سکتے ہیں، جس کا حلقہ اثر صرف
 مبنی ادنیٰ واقعات و حادثات تک محدود ہے۔" احتیاط، مکر و حیلہ، فہم
 و فراست، کی جن قسموں سے حیوانات کی کہانیاں بھری پڑی ہیں، وہ اصولاً
 اکی جتنی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز پر دلالت نہیں کرتیں، جن کو ہم بیان

۱۔ Rhesus Monkey

۲۔ Primates

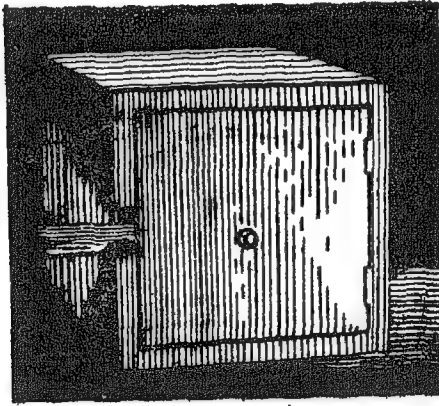
۳۔ Apes

کر آئے ہیں یہ اضافات پر جو بحث اس نے کی ہے، وہ میرے لئے عسیر انہم ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ مخصوص اضافات صریحی ہوتے ہیں، اور جو کلیہ کہ ان میں رابطہ پیدا کرتا ہے، وہ غیر شعوری طور پر عمل کرتا ہے۔ اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ جو طرف متعلقہ ابتدائی مدارج میں فعل پر محض اثر آنسریں ہوتی تھی، اب حیوانی کردار کے اعلیٰ مدارج پر شعور میں صریحی ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی اسی کا قول ہے، کہ اگر ہم حیوانات میں خیالات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ وہ خیالات نہیں ہوتے، جو کسی عمل تحلیل سے چٹاں ہوتے ہیں۔ اور ان اضافات پر جو بحث میں نے کی ہے، اس میں تحلیل کی ابتدا متضمن ہے۔ اضافت تو پہلے کسی معنی تجربے میں منہی ہوتی ہے، لیکن عمل مقابلہ کی مدد سے یہ شعور کی مرکزی شے کی صورت میں صریحی ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ میں اپنی اور ہاب ہاؤس کی توجیہ و تاویل کو بہت زیادہ مختلف نہیں سمجھتا۔ جینی شجرہ اور تصویری فکر کی تفسیر میرے لئے کبھی اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ اس کے لئے۔ لیکن اس نے عقلی کردار کی ترقی کی اہمیت، اور اس کے ادنیٰ و اعلیٰ مدارج میں فرق کو اس طریقہ سے واضح کیا ہے، جس کو میں نے ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے بحث سے میری تشفی پوری طرح نہیں ہوتی، لیکن میں یہاں اس کو زیادہ وقت اور جگہ نہیں دے سکتا۔

مذکورہ بالا نتائج کی خصوصیت امتیازی یہ ہے، کہ یہ نہایت نازک اور محتاط تجربوں اور مشاہدوں کے نتائج پر مبنی ہیں۔ اس وقت یہ اختبازی شہادت اس وقت سے بہت زیادہ وسیع اور قابل اعتماد ہے، جب نو سال قبل یہ رسالہ پہلی مرتبہ شایع ہوا تھا۔ لیکن اب بھی مزید تحقیق کی اپنی ہے۔ میں ذیل میں ڈاکٹر الکزنڈر ہل کے ایک مضمون سے کچھ حصہ نقل کرتا ہوں۔ یہ اس قسم مشاہدہ کی مثال ہے، جس تک ہوشیار اور چالاک

جانور یا سننے والوں میں سے ہر ایک کی رسائی ہو سکتی ہے۔ تمہید میں وہ کہتا ہے، ”خیر“ اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، کہ حیوانات ایسی ادراکی تصدیقات قائم کر سکتے ہیں، جو حالات کے مطابق عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ لیکن استدلال کے مروجہ اور مسلمہ معنوں میں ہم اس کو استدلال نہیں کہہ سکتے۔ اب حیوانات ادراکی تصدیقات تو قائم کر سکتے ہیں، لیکن کیا یہ ایک انتاج اور دوسرے انتاج کا مقابلہ بھی کر سکتے ہیں؟ میرا خیال ہے، کہ ذیل کے تجربے کے بیان کرنے سے میرا مطلب واضح ہو جائیگا۔

”ایک بہت زیادہ مطمئنہ کتہ کو ناک سے کھٹکا آٹھا کر ایک صندوق کھولنا سکھایا گیا۔ یہ صندوق خاص طور پر تیار کیا گیا تھا (دیکھو شکل ۲) اس کا کھٹکا بہت لمبا تھا اور اس لئے آسانی سے اٹھ سکتا تھا۔ دروازے کے پیچھے ایک پیچدار کمانی رکھی جاتی تھی، جو مطلوبہ درجہ دباؤ پیدا



شکل ۲۔

کرنے کے لئے جب مرنجی سرور ڈی جا سکتی تھی جب کتا اس کھٹکے کو اٹھانا سیکھ گیا، تو اس کا طول کم کر دیا گیا۔ اسی کے ساتھ وکمانی خوب کس دی گئی یہاں تک کہ دروازے پر اس کا اتنا دباؤ پڑنے لگا کہ اس کو

کھولنے کے لئے بہت کوشش درکار ہوتی تھی۔ اس شخص اتفاقی حرکت سے اس کے کھل جانے کا احتمال نہ رہا۔ جب کتا یہ کرتب کر کے رکھتا تھا، تو اسے کوئی چیز کھانے کے لئے لٹاؤ دی جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ یہ کرتب اس کے لئے کھیل بن گیا، اور جتنی مرتبہ وہ دروازہ بند کیا جاتا تھا، کتا اس کو کھولتا تھا۔ بعد میں تو اس کی یہ حالت ہو گئی تھی، کہ جب کبھی وہ اس صندوق کو فرش پر پاتا، اس کو بغیر کسی اشارے کے کھولتا۔ اکثر وہ کھولنے کے بعد اس کے اندر کا معائنہ کرتا، لیکن کھانے کی چیز کبھی اس کے اندر نہ رکھی جاتی تھی۔ ایک دن شام کو میں نے اپنے چند دوستوں کو اس کا یہ کرتب دکھایا اور کھانا دے بغیر اس کو سونے کے لئے بھیج دیا۔ اس کو دن میں صرف ایک وقت کھانا دیا جاتا تھا۔ صبح کو ایک گرم پڑی اس صندوق میں رکھی گئی اور صندوق ایک ایسے صحن میں رکھ دیا گیا، جس کے چاروں طرف کمرے تھے۔ ”بوٹ روم“ کا ایک دروازہ تو اس صحن میں کھلتا ہے، اور دوسرا برآمدہ میں۔ جب کتا باغ میں دوڑا، تو برآمدہ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ ہم یہ تمام تماشا ادھر کھڑکی میں سے کھڑے دیکھ رہے تھے۔ ”بوٹ روم“ میں داخل ہونے کے بعد منٹ بعد کتے کی ناک میں ٹپکی کی ہو گئی۔ وہ صحن میں دوڑ گیا، اور صندوق کے پاس پہنچ گیا جب اس نے کھٹکے کو دیکھا، تو اپنا سر جھکایا، اور گویا وہ اس کو کھولنے چاہتا ہے، لیکن پھر رک گیا۔ اس کے اس نے پر جوش طریقے سے اس صندوق کو خوب سونگھا، اور اپنی ناک سے اس کو دھکا دیا پھر وہ ”بوٹ روم“ کو واپس آ گیا۔ چند منٹ بعد وہ پھر صحن میں آیا اور اسی طرح صندوق کو سونگھنا شروع کیا۔ دوسرے دن اس نے کھٹکے کو پیچھے سے دھکا دیا، لیکن اس کے نیچے اپنا سر نہ دیا۔ کچھ دیر بعد وہ ”بوٹ روم“ کو لوٹ گیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ صندوق کے پاس نہ جائیگا۔ پھر ہم اس کو جنگل کی طرف سیر کرانے لے گئے۔

واپسی پر وہ تھکا ہوا معلوم ہوتا تھا، لہذا آدھ گھنٹے تک اس کو بوٹ روم میں آرام کرنے کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ باغ میں دوڑنے کے بعد اس کو پھر بوٹ روم میں داخل کیا گیا، اور صحن کا دروازہ کھول دیا گیا۔ پرستش سے قبل اس کے کہ وہ صحن میں نکلے ہوانے دروازہ بند کر دیا۔ کچھ دیر انتظار کرنے کے بعد میرا بیٹا نیچے گیا، کہ معلوم کرے کہ کیا واقعہ پیش آیا۔ اس نے دروازہ کھولا اور کتے کو پیچھے کی طرف جھکیں دیا۔ اب وہ سیدھا صندوق کے پاس گیا، اور حسب معمول وعادت کھٹکے کو اٹھایا اور ہڈی لے لی۔

پندرہ دن کے بعد یہی اعتبار و ہر ایا گیا اور نتیجہ بالکل یہی تھا۔ کتا صحن میں دوڑا، صندوق کو مونٹھا، اپنی ناک سے اس کو دھککا دیا اور ہڈی حاصل کرنے کا بہت شوق ظاہر کیا۔ لیکن اس دفعہ معلوم ہوتا تھا، کہ اس کو صندوق کھولنے کا طریقہ یاد نہ رہا۔ وہ دوبارہ اس کے پاس آیا، اور پھر رک گیا۔ تمام صبح گھر کے قریب قریب رہا۔ بارہا اس نے ”بوٹ روم“ میں داخل ہونا چاہا۔ اس کا طریق عمل صاف بتا رہا تھا، کہ اس کو یا وہ بچھلی بڑھی اسی راستے سے اس کو ملی تھی۔ بارہ بجے ”بوٹ روم“ کا دروازہ کھول دیا گیا۔ وہ سیدھا صحن میں پہنچا، صندوق کو کھولا، اور ہڈی نکال لی۔ گویا یہ اس کا قانونی حق تھا۔ یہاں یہ بتا دینا چاہیے، کہ اس کو خوراک اکثر صحن میں دی جاتی ہے۔

اس تمام تجربہ میں کتے کو دو چیزیں معلوم تھیں۔ اس کو معلوم تھا، کہ صندوق کس طرح کھولا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے، کہ کھٹکے کے دکھائی دینے اور اس کو اٹھانے کے فعل میں اس کتے کے ذہن نے اس قدر گہرا اور قومی ملازم قائم کیا تھا، کہ اگر اس احساس کے بعد معمولی اور تقریباً ایک کانچی جو اسلے صادر نہ ہوتا، تو تعجب کی بات تھی۔ اس کا کھٹکے کو اٹھانا اس بات پر دال نہیں، کہ اس کا

مقصود خوراک حاصل کرنا تھا۔ دوسری بات اس کو یہ معلوم تھی، کہ صندوق میں ہڈی ہے۔ اس کو ہڈی حاصل کرنے کا شوق تو تھا، لیکن اس نے اس طرح استدلال نہ کیا، کہ گوشت کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ کھٹکا اٹھایا جائے۔ میں نے اس اعتبار کو اس قدر تفصیل کے ساتھ اس وجہ سے بیان کیا ہے، کہ میرے نزدیک تمام تفصیل بہت اہم ہیں۔ یہ خیال رکھنا چاہیے، کہ کتنے کے ذہن میں صندوق کے کھولنے، اور ایک انسان کے مدح و ستائش کرنے میں تلازم قائم ہو چکا تھا۔ بڑی احتیاط اس بات کی کی جاتی تھی، کہ جب وہ کتاب اس صندوق کے پاس جائے، تو کوئی شخص موجود نہ ہو۔ صندوق کو دیکھنے کے بعد کتنے کو فوراً اس کے کھولنے کا خیال آتا تھا۔ اس احساسی حرکت کی تلازم کی ضرورت کم کرنے کے لئے ایک نہایت لذیذ بودار ہڈی صندوق کے اندر رکھ دی جاتی تھی۔ اس کی بو اس کی توجہ کو کھٹکے سے ہٹا لیتی تھی۔ جب اسی صبح کو اس کو صحن میں داخل کیا گیا۔ تو وہ جانتا تھا، کہ صندوق صحن میں ہے، اور لہذا وہ ایک لمبی کوچھوڑ کر سیدھا صندوق کی طرف گیا۔ اس وقت تک بڑی ٹھنڈی ہو چکی تھی، اور اس کی بو بھی جاذب توجہ نہ رہی تھی۔ اس اعتبار کو دہرانا ناممکن ہے، کیونکہ اب جب کبھی وہ صندوق کھولتا ہے، تو ہمیشہ اس کو اندر ہڈی تلاش کرتا ہے۔

سلسلہ میں اس رسالہ کی پہلی اشاعت میں اس باب کا آخری پیگراف یہ تھا:۔

بہ حیثیت جمبوشی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں، کہ جب ہم واقعات کو مشاہدہ کرتے والوں کے انتہا جات سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں، تو محدود سے چند مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن کی توجہ محض احساسی شجرہ کی بنیاد پر نہیں ہو سکتی۔ انہیں مثالوں کی تابعدار مکان اختیار کرنا حقیقت ہونی چاہیے۔ موجودہ صورتِ حالات میں میرے نزدیک بہت زیادہ

احتمال اس بات کا ہے کہ ان مثالوں کی تحقیق کے بعد بھی یہی ثابت ہوگا کہ یہ سب عقل کا نتیجہ ہیں، نہ ان معنوں میں استدلال کا، جن میں میں نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ میں بذات خود اس وقت حیوانات میں استدلالی قابلیتوں سے انکار کے ادعا سے بہت دور رہنا چاہتا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ ابھی یہ موضوع بہت زیادہ تحقیق و تفتیش کا محتاج ہے۔ لیکن میں یہ رائے ظاہر کر لئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ تحقیق جس قدر زیادہ مکمل اور بااحتیاط ہوگی، اسی قدر کم شکی بخش شہادت استدلالی اعلیٰ کی ثابت ہوگی، اور یہ کہ اگرچہ یہ مسئلہ ابھی زیر بحث ہے، تاہم احتمال اس بات کا ہے کہ حیوانات استدلال نہیں کرتے۔

مزید اور مکمل تحقیق کے جو نتائج میں نے اوپر بیان کئے ہیں وہ میں سمجھتا ہوں کہ میرے دعوے کے موید ہیں اگرچہ ان سے عقلی حیوانی کی کارفرمائی کی اکثر تفصیل کی مکمل اور متناسب تشہیح و تاویل ہو گئی ہے۔ ان کے علاوہ اور تحقیقات بھی ہیں جن کو میں گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے بیان نہ کر سکا۔ ڈاکٹر تھامس ڈائمن نے دکھایا ہے کہ جو تلازمی اعمال تجربے کی مدد سے عقلی مطالبقت کا باعث ہوتے ہیں، وہ مچھلی میں بھی پائے جاتے ہیں۔ بیوگس انہیں اعمال کو کچھ سے اور سبز مینڈک میں پاتا ہے اور ڈاکٹر ولکے ڈسمال نے چوہوں کے افعال میں ان کی اہمیت پر مکمل بحث کی ہے۔ اب نفسیات متقابلہ نے ایک نیا پہلو بدلا ہے جس میں محتاط اور منصفانہ مشاہدہ اس بحث کی بنیاد بنا رہے جو نفسیات کے مناسب علم پر موقوف ہے۔

باب ہفتم

موضوع و معروض

قوت تصور بن مرآل سے گزر کر احاسی تجربے کے ارتقائی اور انتہائی معطیات پر اپنی ابتدائی طاقت تحلیل و ترکیب کے استعمال سے ہماری دنیا کی سائنٹفک اور فلسفیانہ تعبیر و تاویل کرتا ہے، ان تفصیلی بحث اس تصنیف میں مقصود نہیں۔ یہ عمل تدریجی ہوتا ہے، اور اس میں بہت سے عناصر و اجزاء شامل ہوتے ہیں۔ جو مدہم کو اس عمل میں زبان سے ملتی ہے، اس کو میں مختصر بیان کر آیا ہوں۔ مثلاً جب لفظ ”چکر“ ارہیا اس کا کوئی اور مترادف، ایک دفعہ ایک ایسی خاص صفت کی علامت بن جاتا ہے، جو کسی مخصوص مرتبہ شے میں پائی جاتی ہے، تو یہ فوراً تحلیل و ترکیب دونوں کا آلہ بھی بن جاتا ہے۔ تحلیل کا اس طرح سے کہ اس کی وجہ سے یہ خاص صفت دیگر صفات سے، جو ہمارے تجربے میں اس کے ساتھ آتی ہیں، منقطع ہو جاتی ہے، اور ترکیب کا اس طرح کہ یہ دیگر اشیاء کی ایسی ہی صفات کا نقطہ اجتماع بن جاتا ہے۔ ایک علامتی نام کے زیر اثر، مخصوص صفات کے لحاظ سے اشیاء

کی یہ جماعت بنی، احساسی تجربہ کے ابتدائی تسلسل و تعاقب میں ایک مرتب کمائنات کی تشکیل کا پہلا درجہ ہے۔ دوسرا درجہ اس وقت آتا ہے جب ان صفات کا ادراک شعوری کوشش کی غایت بن جاتا ہے اور جب انسان دنیا کے واقعات و حادثات کا تماشائی نہیں بلکہ مشاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے۔ ہم سب کے سب سال بھر فضائی تغیرات کا تماشائی دیکھتے رہتے ہیں، اور شاید ہم بعض خام اور شیار شدہ تعلیمات کو قبول بھی کر لیتے ہیں۔ یا یہ تعلیمات ہمارے خلقی فہم و فراست کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن ہم اکثر بدیشہ اسی تماشائی دیکھنے پر ہی قناعت کرتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہم سب سے چند مشاہدہ کرنے والے ہوتے ہیں۔ یہ بھی سو سی تغیرات پر نگاہ رکھتے ہیں، لیکن اس غرض سے کہ ان کے باہمی تعلقات کا ادراک کریں، اس طرح علم جو اس وقت الجھ کی بنیاد پڑتی ہے۔ جب انسان اس طرح مشاہدہ کرنے والا بن جاتا ہے، تو وہ دنیا کا وسیع تصور قائم کرنے کی طرف پہلا قدم بڑھاتا ہے۔ پھر جب وہ مشاہدہ کے ساتھ اختیار کو شامل کرتا ہے، تو اپنی تحلیل کو اور زیادہ متفحص بنالیتا ہے، اور جو ترکیب کہ اس تحلیل پر موقوف ہے، اس کا دائرہ بھی اور وسیع ہو جاتا ہے۔ پھر بعض تعلقات اس قسم کے ہوتے ہیں جو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ ان کو اخذ کرنے میں بہت سی اہم فیکٹوں کے ذریعہ استحضار سے ملتی ہے۔ اس عمل میں ہم تمام تعلقات کو ایسی نوعیت اور وسعت کے ہوں، سرئی مکانی اضافات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں اور اس طرح ان کو فوری اور بلا واسطہ ادراک کی حدود کے اندر لے آتے ہیں کسی ضلع یا ملک کے نقشہ میں ہم اسی طرح سیکڑوں سیلوں کے مکانی اضافات کو چھوٹا کر کے بلا واسطہ ادراک کی دسترس میں لے آتے ہیں۔ بیحد ہی حال سیاروں کے نقشہ کا ہے۔ اس سے بھی ہم اجسام فلكی کی اضافی جسامتوں اور ان کے اضافی فاصلوں کو آسانی معلوم کر سکتے ہیں، حالانکہ

ان کی اصلی جانتیں، اور ان کے اصلی فاصلے تحلیل کی حدود سے بھی باہر ہیں۔ اور طبیعی
 اسی طریقہ سے نہایت نازک اور لطیف ارتعاشات اشیر کے اضافی محیط کو
 ظاہر کر سکتا ہے۔ یہ وہ چیز جو عددی اضافات کی صورت میں بیان ہو سکتی ہے
 قابل اور اک ہکائی اضافات کی صورت میں بھی تحویل کی جا سکتی ہے، اور
 اس طرح شکلی استحضار کی مدد اور آنکھ کے ذریعے سے ذہن میں داخل بھی ہو سکتی ہے۔
 شخص جانتا ہے، کہ قیمتوں کا اتار چڑھاؤ، اموات کی کمی بیشی، جرائم کے اعداد و
 شمار، اور دیگر متعدد تغیرات اس صورت میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ خود میں
 نے شعور کی موج، یا اس کے منحنی، پر تمام بحث میں اسی طریقہ کو استعمال کیا ہے۔
 اس قسم کا منحنی شعور کے ان گنت اجزاء کی اضافی شدتوں کو آکھچ کے سامنے
 پیش کر دیتا ہے۔ اس کتاب کی اور شکلوں کی طرح یہ بھی ایک شکل ہے۔
 اس کو ہم کسی معنوں میں بھی تصویر یا شبیہ نہیں کہہ سکتے۔ شکلی استحضار کے طریقہ کو
 استعمال کرنے میں یہ خیال رکھنا لازمی ہے، کہ یہ محض "شکلی" یا علامتی، یا استحضاری
 ہے۔ نفیات میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے، کیونکہ تحلیل
 ہم طبیعی اور ہکائی تمثیلات سے شعور کے تغیرات کی توضیح کرتے ہیں، جن کی
 نوعیت نہ مکانی ہوتی ہے، نہ طبیعی۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ علمی تعبیر و تاویل میں مندرجہ ذیل ہم تنبیہ اور
 ہنر بیان احوال شامل ہوتے ہیں: - (۱) تحلیل و ترکیب کے مثل استعمال سے
 استقرائی تعلیم۔ اور (۲) سرید اختبارات و مشاہدات سے اس تعلیم کی جانچ جو
 علم اس طرح حاصل ہوتا ہے، وہ مختصر تفسیر یا کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے،
 اور شکلی استحضار کی مدد سے وہ اور اک کی حدود کے اندر آجاتا ہے۔ منطق صوری
 اس عمل میں بہت مدد نہیں کرتی۔ یہ تو گویا دہشتہ بعد از جنگ ہے۔ نقاش و
 صنایع کی طرح سائنس کے ماہر کا دار و مدار بھی زیادہ تر بصیرت کی اس شکب
 پر ہوتا ہے، جو شعور کے بھر پور مکمل اور شدید لمحہ میں پیدا ہوتی ہے۔ بہت
 ممکن ہے، کہ وہ یہ نہ بتا سکے، کہ یہ کس طرح پیدا ہوئی ہے، لیکن وہ ان کو
 منطق صوری کی طرف بھی منسوب نہیں کر سکتا۔ لہذا علمی طریق عمل سے علمی

بصیرت کے حصول کی توقع ہی بے کار ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سائنس کا تاجر، خلاق اور مخترع ہونے کے لحاظ سے، ایک صنایع ہے۔ لہذا ہم اس کو بھی بعینہ وہی مشورہ دے سکتے ہیں، جو ہم اور صنایعوں کو دیا کرتے ہیں، کہ :- اپنے آپ کو اپنے موضوع تحقیق و ماسبق ہما میں فنا کر دو، اور جو نظر رکھ کر دو۔ اگر بصیرت کی چمک دکھائی دے، تو اس کو محفوظ کر لو، اور اس کے مطابق عمل کرو، اور یہ یاد رکھو، کہ صنعت کا کوئی نمونہ بغیر محنت کے نشی نہیں بنتا۔ اس کے بعد علمی طریقوں کے اصول و قوانین کا استعمال مفید و ضرور ہو گا۔ اور اگر یہ چمک دکھائی ہی نہ دے، تو اور انتظار کرو، اور اس عرصہ میں سائنس کی خدمت ایک مزدور بن کر کئے جاؤ۔

لیکن میں نے کہا ہے، کہ میرا مقصد یہ نہیں، کہ میں ان تمام مدارس و مراہل کی توثیق کروں، جن سے فطرت کی ملی تادیل و تعبیر حاصل ہوئی، یا ہو سکتی ہے، اس قسم کی کوشش ”مقدمہ نفیات متقابلہ“ میں بے عمل ہو گئی۔ لیکن اگر اس تعبیر و تادیل کو وسیع معنوں میں لیا جائے، تو اس کا ایک پہلو ایسا ہے، جس کی طرف ہم کو توجہ کرنی ہی پڑی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فطرت کی تعبیر و تادیل شعور و حسیا کہ یہ بعض حیوانات، دیگر اشخاص اور خود ہم میں ظاہر ہوتا ہے۔ کی تعبیر و تادیل کو شامل ہے۔ ہم اکثر ذہن و مادہ، ذات و غیر ذات، موضوع و معروض کا ذکر کرتے ہیں۔ ان متضاد تصورات میں کیا کیا تعلقات شامل ہیں؟ یہ تصورات کس طرح قائم ہوتے ہیں؟ کیا ارتقا کے تخیل کا اطلاق ذہن پر بھی ہوتا ہے؟ اگر ہوتا ہے، تو ذہن کس چیز سے پیدا ہوا ہے؟ نفیات انسانی کا متعلم تو ان تمام، یا ان میں بعض سوالات کو نہایت آسانی سے نظر انداز کر سکتا ہے۔ لیکن مقدمہ نفیات متقابلہ میں ہم کو ان پر بحث کرنی پڑتی ہے، خواہ اس بحث سے ہماری ہمالت و لاعلمی ہی ثابت ہو۔

پہلے ہم موضوع و معروض کے تعلق کو لیتے ہیں۔ اس بحث کو شروع کر کے، ہم بہترین طریقہ یہ ہے، کہ ہم پہلے ارتسام بحیثیت احماسی تجربے کے مال کے بحث کریں۔ فرض کر دو، کہ سائنس کے ایک پہلے کو لڑی

کا ارتسام حاصل ہو رہا ہے۔ اس لیے کے لئے کوئی موضوع ہے نہ کوئی معروض ہے۔ اس کے لئے صرف ایک ارتسام ہے، جو حقیقی اور واضح تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ لیکن ہم اپنے کے اس ارتسام کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، لہذا ہم اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور یہ ہمارے فکر کے تصوری میدان میں دو مختلف حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ ایک طرف تو معروضی ہڈی ہوتی ہے، اور دوسری طرف اپنے کا موضوعی شعور۔ اب اس تحلیل کے مطابق ہم ”ہڈی“ کے ارتسام کی دو طریقوں سے توجیہ کر سکتے ہیں۔ اول یہ کہ شعور میں ایک معروض (شے) ہے، اور دوم یہ کہ اس معروض کا شعور ہو رہا ہے۔ یہ ایک ہی تجربہ کو ظاہر کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ لیکن مقدمہ الذکر ارتسام کے معروضی پہلو پر زور دیتا ہے، اور موخر الذکر وضوئی یا شعوری پہلو پر۔

سیرے سامنے بلور کا ایک ٹکڑا رکھا ہوا ہے۔ جن الفاظ میں کہ میں اس واقعہ کو بیان کرتا ہوں، وہی اس بات پر دلالت ہیں، کہ ارتسام معروض (بلور) اور موضوع (میں) میں منقسم ہے۔ بلور کی طرف دیکھنے میں جو ارتسام حاصل ہوتا ہے وہ بالکل حقیقی ہے۔ سیر و منت ہم کو اس سے بحث نہیں، کہ یہ ارتسام اضافات کی حقیقی زمین کے سامنے ہے، اور اس طرح ایک درک یا تصور کے درجے کو پہنچ گیا ہے۔ اصلی ارتسام، جو ان اضافات کی طرف اشارہ کرتا ہے، سیرے شعور کے مرکز میں موجود ہے، لیکن جہتیت ارتسام کے بہتہ معروضی ہے، نہ موضوعی۔ یہ دونوں ہے، اور کچھ بھی نہیں۔ دونوں تو اس لئے، کہ یہ دو عام مواد ہے جس میں تحلیل موضوع و معروض کو منتشر کرتی ہے، اور کچھ بھی نہیں، اس سبب سے کہ جہتیت ارتسام کے اس کی تحلیل نہیں ہوتی۔ اب فرض کر لے کہ ہم اپنے فکر میں اس کی تحلیل کرتے ہیں، اور تجربہ کے عمل سے ایک طرف تو بلور پر شعور کے معروض کے حاصل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس معروض کا موضوعی شعور یہ تو ظاہر ہے، کہ اس تحلیل کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ بلور بصورت معروض یا اس بلور کا موضوعی شعور قائم بالذات ہے۔ احساسی ارتسام میں موضوع اور معروض کا بعینہ وہی حال ہے، جو ایک پھول میں رنگ و بو کا ہوتا ہے۔ یہ دونوں

فکر میں قابل تمیز تو ہیں، لیکن تجربہ جہاں میں قابل انفصال نہیں۔ ہم بالکل متاثر
 لہر پر پھول کے رنگ اور اس کی بو میں تمیز کر لیتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی جانتے
 ہیں، کہ تجربہ میں یہ دونوں لازم ملزوم ہیں۔ اسی طرح ارتسام کے موضوعی
 اور معروضی پہلو قابل تمیز تو ہیں، لیکن ارتسام میں یہ غیر منفک ہیں۔

اب ہم ارتسام سے ادراک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ فرض کرو، کہ میں
 اپنی دو دواؤں کی مشابہت کا ادراک کرتا ہوں۔ اس واقعہ کو ہم دو طریقوں میں سے
 کسی طریق سے بیان کر سکتے ہیں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک اضافت ہے، اور دوم۔

اس اضافت کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام کی طرح ادراک کو بھی ہم دو متباہن حصوں
 میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ اور اضافت بہ حیثیت معروض کے موضوعی ادراک میں امتیاز کرتے
 ہیں۔ بعینہ ہی حالی تصور کا ہے۔ میں گولائی کا تصور قائم کرتا ہوں۔ اس کو بھی میں
 دو طریقوں سے بیان کر سکتا ہوں۔ اول شعور کے مرکز میں ایک فصد ہے، یا

دوم یہ کہ فصد کا مجھے شعور ہو رہا ہے۔ ارتسام اور ادراک کی طرح اس کو بھی ہم
 دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں، لیکن یہاں بھی ہم تحلیل میں، اور تجربہ کی مدد سے
 تصور کے دو پہلوؤں میں تمیز کرتے ہیں، اور یہ دونوں پہلو تجربہ کے وقت
 ناقابل انفصال، اور ناقابل تقسیم ہوتے ہیں۔ اسی سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ تجربہ

کی تمام وسعت، یعنی سب سے زیادہ، ابتدائی اسامی تجربے سے لے کر تقسوی فکر
 کے اعلیٰ ترین مدارج تک، میں موضوع و معروض ناقابل انفصال ہیں۔ کوئی موضوع
 بلا معروض نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی معروض بلا موضوع۔ ہم اپنے تجربے کے

موضوعی اور معروضی پہلوؤں میں تمیز کر سکتے ہیں، لیکن ہمارے پاس کوئی بنا ان
 کو قابل تقسیم، یا لائق انفصال سمجھنے کی نہیں۔ لہذا ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہیے، کہ موضوع

ایک قائم بالذات چیز ہے، یا یہ کہ معروض ایک قائم بالذات عالم خارجی کا
 ایک حصہ ہے۔ جس میں موضوع داخل کیا جاسکتا ہے، اور ہمیں بھی داخل بھی
 کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہ نفسیات کا کام یہ دیکھنا ہے، کہ ان دونوں
 میں کس طرح تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ بجائے اس کے ہم کو یہ سمجھنا
 چاہیے، کہ موضوع اور معروض تجربے میں ناقابل انفصال طریقے سے متحد

ہیں، اور یہ، کہ نفیات کا کام یہ دکھانا ہے، کہ یہ ددرغی وحدت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اب ہم ”شے“ (معروض) کے پریشان کن لفظ کے معنوں کی فہرست کو مکمل کر سکتے ہیں۔ ہم نے اس سے قبل کہیں اور ان معنوں کی ایک نامہ تمام فہرست دی ہے۔ وہاں ہم نے اس کے مندرجہ ذیل معنوں کو معلوم کیا تھا:۔ (۱) احساسی تجربے کی شے۔ یہ ارتسام کا مجموعی پلا ہے (۲) شے بہ حیثیت درک کے، جب احساسی تجربے کی شے اضافات درک کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ (۳) شے بہ حیثیت تصور، جب یہ معروضات کی روشنی میں دیکھی جاتی ہے۔ ایک سانب، مثلاً سور کے لئے احساسی تجربے کی شے ہے، ایک ماہر طبیعیات کے لئے یہ شے بصورت درک کے ہے، جو اس کا مقابلہ اور سانبوں سے کرتا ہے۔ ماہر حیاتیات کے لئے یہ شے بصورت تصور کے ہے، جو اس کو ایک خاص صنف حیوانات سمجھتا ہے، ان تمام معنوں میں احساسی تجربے کی شے، اعضاء یا استعارات شعور میں بہ حیثیت مرکز کے موجود رہتی ہے۔ یہ احساسی تجربے کی آنکھ کے لئے مرکزی ہوتی ہے۔ اس کا فرق بالکل ذیلی ہوتا ہے، اور یہ فرق صرف عقیقی زمین کا ہوتا ہے۔ لیکن اب ہم کو اس نقطہ شے کو زیادہ وسیع الاطلاق بنانا پڑتا ہے۔ اور اس میں اس چیز کو بھی شامل سمجھنا پڑتا ہے، جو (۱) ادراک کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک مخصوص اضافات اور (۲) جو تصور کی آنکھ کے لئے مرکزی ہے، مثلاً ایک عام اضافات ان معنوں میں ایک مجرد اور کلی مثال، مثلاً تفصیلت، سرخی، مادہ، بھی شعور کی شے (معروض) ہو سکتی ہے، لیکن یہ جس کا معروض (محموس) نہیں، بلکہ فکر کا معروض (مفکور) ہوتی ہے۔ اس طرح لفظ شے کے پانچ مختلف معنی بن جاتے ہیں:۔ (۱) احساسی تجربے کی شے (۲) شے بہ حیثیت درک۔ (۳) شے بہ حیثیت تصور۔ (۴) ادراک کا معروض، اور (۵) تصور کا معروض۔ ان سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ یہ موضوع کی ضد ہیں، اور اس کا مکمل

کرتے ہیں۔ لیکن پانچویں صنف، یعنی معروضات تصور، دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک جماعت کو تجربے کے موضوعی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسری کو معروضی پہلو سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع اور معروض دونوں فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ اچھی طرح معلوم کر لینا چاہیے کہ ایک مصنف اس لفظ کو کن معنوں میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی غلط فہمی مغالطات کی کان ہے۔

معروضی سے اس کی مراد وہ چیز بھی ہو سکتی ہے جو موضوعی کی ضد ہے، اور موضوعی کا تحملہ کرتی ہے۔ یہ گویا وسیع معنی میں ہے۔ یا اس کی مراد اس چیز سے بھی ہو سکتی ہے جس کو احاسی تجربے کی شے سے تعلق ہے۔ یہ اس کے محدود معنی میں ہے۔ چنانچہ مادے اور توانائی کی صورت میں، کائنات کی توجیہ محدود معنوں میں معروضی توجیہ ہے، لیکن موضوع اور اس کے احوال شعور کسی طرح بھی محدود معنوں میں معروضی نہیں بن سکتے، اگرچہ وسیع معنوں میں یہ فکر کا معروض بن سکتے ہیں۔ اسی کی ایک اور مثال بلور کے ٹکڑے سے بھی دی جاسکتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ماہرِ فضا یا ماہرِ حیاتیات کے ہاتھ میں یہ بہت دور رس تصورات کا نقطہ آغاز بن جائے۔ ان کو ہم جدول کی صورت میں اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:-

طبیعیات اس کو شعور کی شے کہتی ہے، اور اس کو	نفیات اس کو شے کا شعور کہتی ہے، اور
ان خارجی مظاہر کی صورت میں بیان کرتی	اس کو ان موضوعی مظاہر کی صورت میں بیان
ہے، جن کو ہم مادہ توانائی وغیرہ کہتے ہیں۔	کرتی ہیں جن کو ہم احاسات ارتسائی وغیرہ کہتے ہیں۔

اب نہ صرف طبیعیات، بلکہ نفیات کے تصورات بھی فکر کے معروضات بن سکتے ہیں۔ یہ سب وسیع معنوں میں معروضی ہوتے ہیں۔ لیکن مندرجہ بالا جدول کا حزن طبیعی حصہ محدود معنوں میں معروضی ہے۔

احاسی تجربہ میں، بہ حیثیت احاسی تجربہ کے، نہ موضوع ہوتا ہے نہ معروض۔ اس میں صرف ایک ارتسام ہوتا ہے، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دونوں ہوتا ہے، اور کچھ بھی نہیں ہوتا۔ لیکن جب احاسی تجربے کی فکری توجیہ کی جاتی ہے، تو ارتسام دو حصوں میں منقسم ہو جاتا ہے، یعنی شعور کا معروض اور معروض کا شعور۔ میراد عوی ہے کہ یہ اگرچہ قابل تمیز ہیں، لیکن قابل انفصال نہیں۔

یہاں کہا جاسکتا ہے، کہ معروضی ہڈی کو موضوعی پلے سے علیحدہ کرنے سے زیادہ
 آسان کام تو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یہ مجھے بھی تسلیم ہے، لیکن قصہ یہ ہے، کہ اس
 صورت میں ارتسام ہی غائب ہو جاتا ہے۔ میرا دعویٰ صرف اس قدر ہے، کہ ارتسام
 کی تفکری توجہ میں موضوعی پہلو اور معروضی پہلو ناقابل انفصال ہیں۔ اب اگر ارتسام
 ہی غائب ہو جاتا ہے، تو میں اپنا دعویٰ واپس لے لیتا ہوں۔ جو کچھ میں دعویٰ کر
 رہا ہوں، وہ یہ ہے، کہ اگر کتے کا پلا ہڈی کو دیکھتا ہے، یا اس کو یاد کرتا ہے۔ یعنی
 یہ کہ اس کو اس کا ارتسام حاصل ہوتا ہے، یا اس کو اس کا خیال آتا ہے، تب اس
 ارتسام، یا خیال میں موضوعی پہلو معروضی پہلو سے قابل تمیز ہے، لیکن قابل انفصال
 نہیں۔ اور اگر کوئی کہے، کہ ہڈی کا وجود تو بحیثیت ہڈی ہی کے رہنا ہے، خواہ اس
 کو دیکھنے والا کوئی ہو، یا نہ ہو، تو میرا جواب یہ ہے، کہ اس کا افکار تو میرے دہم و گمان
 میں بھی نہ تھا۔ لیکن بحیثیت ماہر نفسیات کے میرا کام ارتسامات اور خیالات پر
 بحث کرنا ہے، اور جب یہ کسی ارتسام کے معروضی پہلو میں شامل نہیں ہوتی، تو مجھے
 اس سے کوئی سروکار نہیں رہتا۔ جب میں اس کو دیکھتا ہوں، تو یہ میرے ارتسام
 کے معروضی پہلو کی حیثیت سے اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنا کہ اس ارتسام کا موضوعی
 پہلو۔ موضوعی، اور معروضی دونوں پہلوؤں کی حقیقت بالکل مساوی ہے۔ یہ بحیثیت
 ماہر نفسیات اگر مجھے اس ہڈی، یا اس دنیا سے کوئی سروکار ہے، جس کا یہ ایک
 نمونہ ہے، تو صرف اس لئے کہ یہ ارتسامات، یا خیالات، کا معروضی پہلو یا تعلق
 کی مثال، یا تصویری مثال کا مرکز ہے۔ اس طرح یہ ماہر نفسیات کے لئے سرئی و
 لموس معروضی خارجی دنیا کا حصہ بن جاتی ہے، اور میں پھر کہتا ہوں، کہ اس دنیا
 کا ہر ذرہ اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ موضوعی دنیا، جس کا یہ نمونہ ہے۔ دنیا سے ہم کو
 سروکار صرف اس لئے ہے، کہ یہ شعوری تجربہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی
 ہے۔

بعض قارئین کو یہ تمام تقریریں تعجب اور غل میں معلوم ہوئی ہوں گی۔ لیکن اگر ہم اس
 مشکل ترین سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ محض احادیث پر یہ کے درجہ پر جسم کی کل
 حد تک، اور کن عملوں میں خود اپنے وجود اور دیگر حیوانات کے قوت و احسان کا

شعور رکھتا ہے، تو میرے نزدیک یہ تمام تقریر بہت ضروری ہے۔ جن لوگوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ غور نہیں کیا، وہ تو اس کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر جاتے ہیں یا اس کا یوں ہی سا جواب دے کر مال دیتے ہیں۔ ہم اس مسئلہ پر اوپر سے نیچے کی طرف غور کریں گے، یعنی خود اپنے شعور کے متعلق معلومات سے اس چیز کی طرف آئیں گے، جو ہم محض احساسی تجربہ کے شعور کے متعلق نتیجہ کرتے ہیں۔ انسان اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے۔ اس نے اپنا بحیثیت موضوع کے ایک معین تصور قائم کر لیا ہے۔ وہ انیسو کو غیبیہ الغور کی ضد تصور کرتا ہے۔ اب یہ ذات جس کو وہ اس طرح تصور کرتا ہے، کیا ہے؟ اور وہ غیر ذات جس کو وہ اسکی ضد قرار دیتا ہے، کیا ہے؟ مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات مشکل نہیں۔ غیر ذات تو ایک عام تصور ہے اس چیز کا جو تفکر کے ذریعہ ہم نے احساسی تجربے کے معروضی پہلو کے متعلق ہم پہنچائی۔ ذات عام تصور ہے اس چیز کا جس کو ہم نے تفکر کی مدد سے اپنے تجرباتیات کے موضوعی پہلو کے متعلق پہنچائی ہے۔ ان تمام تجربات میں موضوعی اور معروضی پہلو اگرچہ نکر میں علیحدہ ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقی تجربہ میں غیر منفک ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں، جو تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔

لیکن یہ بالکل ناممکن ہے کہ ہم غیر ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف ہماری توجہ منعطف نہ ہو، کہ اس میں انسانیات کے معروضی پہلو، اور ان کے درمیان انتقالات کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور نظر آتے ہیں، کہ انتقالات ایک ایسی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو غیر ذات میں فی الاصل موجود ہوتی ہے۔ پھر اسی سے یہ لازمی نتیجہ بھی نکلتا ہے، کہ یہ فعلیت منتظم اور معین ہوتی ہے۔ اگر یہ اصلی فعلیت نہ ہوتی، تو انتقالات ہی نہ ہوتے، اگر یہ فعلیت منظم اور معین نہ ہوتی، تو سائنس اور دیگر علوم کا وجود نہ ہوتا۔ اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے، کہ ذات پر تفکر کریں، اور اس بات کی طرف توجہ نہ کریں، کہ یہاں احوال شعور کے تشکس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ یہاں ایک فعلیت ہوتی ہے، جو انتخابی اور ترکیبی ہے، اور جو منظم اور معین ہے۔

اب گویا ہم نفسیات کے دو مخالف مذاہب کے درمیان ہیں۔ ایک کا دعویٰ ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ اس کا دعویٰ ہے، کہ شعور محض ایک تماشائی ہے، جو محو حیرت ہو کر عضویاتی مادی قوتوں کا تماشا دیکھتا ہے، اور ان قوتوں کی روک تھام یا ان کو متغیر کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہ مادی شعور خود کار مشین کا عقیدہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اس کا مخالف مذاہب دعویٰ کرتا ہے، کہ فتنم، انتخابی اور ترکیبی فعلیت شعور کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر ذات احساسات کا بے ربط و بے لگاؤ سلسلہ بن کر پاش پاش ہو جاتی ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو اس میں وحدت پیدا کرے، اور اس طرح اس کو ایک گل میں تبدیل کر دے۔ اس کے علاوہ اس مذاہب کا دعویٰ یہ بھی ہے، یا کم از کم مخالف مذاہب کے حامی کہتے ہیں، کہ ان کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ ذات کی اس فتنم فعلیت کے ساتھ متحد، اور اس کے مشابہ تمام کائنات وجود میں کوئی چیز نہیں۔ ان دونوں متخالف مذاہب پر بحث و تنقید اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے۔ میں نے ان کی طرف اشارہ صرف اس لئے کیا ہے، کہ میں اپنے عقیدے کی توضیح کر سکوں۔ میں اس خیال سے متفق ہوں، کہ شعور میں ایک فتنم اور معین فعلیت ہوتی ہے، جس کی غیر موجودگی میں ذات ناقابل توجیہ رہ جاتی ہے۔ پھر مجھے اس کا بھی اقرار ہے، کہ یہ فعلیت، حیثیت موضوعی ہونے کے معروضی فعلیت کے منظر سے تمیز کی جاتی ہے، میرا عقیدہ ہے، کہ شعور کی یہ انتخابی ترکیبی فعلیت، سب سے اس کے، کہ تمام کائنات وجود کی ہر چیز سے مختلف ہو، اس انتخابی ترکیبی فعلیت کا موضوعی پہلو ہے، جو غیر ذات میں معروضی ہوتی ہے جیسا کہ میں نے اوپر کہیں کہا ہے، اگر ذات اور غیر ذات تجربہ کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے عام تصورات ہیں، تو میں اس پر صرف یہ نتیجہ اضافہ کروں گا، کہ فعلیت جو معین انتخابی اور ترکیبی ہوتی ہے، اس عام تصور کا لازمی جزو ہے۔ اسی خلقی انتخابی اور ترکیبی فعلیت کے موضوعی پہلو پر آزاد کا اصلی معنوں میں اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے قطعاً یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ جو لوگ شعور کی اس ترکیبی فعلیت کے منکر ہیں، یا اس کی طرف توجہ نہیں کرتے،

۵۔ Will۔ یہ تو سب کو معلوم ہے، کہ ٹھونپناڑ نے اس کا اطلاق معروضی پہلو پر بھی کیا ہے۔ (مضمت)

وہ ارادہ کے بھی منکر ہیں، اور اس کی طرف بھی توجہ نہیں کرتے۔ یہ لوگ ان مظاہر کو احضارات، یا استحضارات، کے تسلسل و تعاقب میں متحوّل کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ خود کا شین میں ارادے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ میں مانتا ہوں، کہ بیانی نفیات میں ادا کا نظر انداز کیا جاسکتا ہے، لیکن میں یہ مانتے کے لئے تیار نہیں، کہ اس کو تو بھری نفیات میں سے بھی خارج کیا جاسکتا ہے۔

ایک مثال سے میرے عندیہ کی توضیح ہوگی پھٹکری کا ایک سیر شدہ ماحول تیار کرو، اور اس میں ایک تاگا لٹکا کر اس کو پانی خشک کرنے کے لئے آگ پر رکھ دو پھٹکری قلم کی صورت میں تانگے کے گرد جمع ہو جائیگی، اور ہر ایک قلم کی ایک خاص شکل ہوگی، اور اس کا بنیو قلم ہوگا۔ اگر اس قلم میں فکری شعور ذات پیدا ہو جائے، تو یہ خود اپنے، یا اپنے ساتھی، کے مادی جسم کے نمونے کسرات کی حرکات کو دیکھ چکا ہو جو مجتمع ہو کر قلم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ محض بیان (تجربی) کرنے کے لئے یہ تمام قصہ تقدیم و تاخیر کے سلسلے میں اس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے:۔ ایک لمحہ میں کسرات کے اس آں میلان کے بعد دوسرے لمحہ میں ایسا ایسا میلان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے ”دوسرے“ یعنی کسراتی اضطرابات کے موضوعی پہلو کو تجربی صورت میں بیان کرنے کے لئے تقدیم و تاخیر کا سلسلہ قائم کرنا کافی ہوگا، کہ عناصر شعور کے ایسے ایسے اجتماعات کے بعد اس طرح کی اجتماعات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے دریافت کیا جائے، کہ یہ نظام ہر جوشہ اسی طرح اور اسی سلسلہ میں کیوں پیدا ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یا تو یہ ہو سکتا ہے، کہ مجھے خبر نہیں، یا پھر اپنی اس لامٹی کے اعتراف سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ کہہ سکتا ہے، کہ تمام واقعات جو تجربی صورت میں بیان کئے جاتے ہیں، باوجود پرتال کے بعد اس جائز نتیجہ کی طرف لے جاتے ہیں، کہ یہ ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو تجربی ہے، انتخابی ہے، اور متین ہے۔ اب اگر یہ اس فعلیت کے موضوعی پہلو کے لئے لفظ ادا کا استعمال کرے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا، کہ ارادہ آفہم تھا، لیکن صرف ان معنوں میں، کہ اس پر کوئی بیرونی دباؤ نہ تھا۔ اس علمی ساخت اور نوعیت کا طبعی نمونہ اس

آزادی کی شبیلی مثال ہوگا۔ اور اگر ایک تنگ جگہ میں بہت سے قلم نویس، اور اس طرح کوئی بھی اپنی مخصوص صورت نہ پاسکے، تو یہ بیرونی دباؤ کی مثال ہوگی۔

اسی تمثیل کے مطابق میں بھی اپنے جسمانی اور ذہنی نشوونما پر فکر میں دونوں میں ان منظر ہر کانسلس دیکھتا ہوں جو ایک حلقی اور دوا کی فعلیت کا نتیجہ ہیں۔ ایک طرف تو جسمانی منظر ہر میں، اور دوسری طرف ذہنی، اور ان دونوں کے پس پشت انتخابی اور ترکیبی فعلیت ہوتی ہے۔ فلسفہ کی زبان میں اس طرح کہا جائیگا کہ اسی کی وجہ سے ضرورت کا ہم جو ہر ہوتا ہے۔ اسی حلقی فعلیت کی وجہ سے میں نہیں ہوں، اور اسی کی وجہ سے غیر ذات، جہاں تک کہ یہ میرے علم میں ہے، غیر ذات ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ذات اور غیر ذات عام تصورات ہیں جو ہم تجربے کے قابل تمیز، لیکن ناقابل انفصال پہلوؤں کے قائم کرتے ہیں۔ ہم تجربے اور ان انتہا جات سے اس کے بغیر نہیں کر سکتے، جو اس تجربے پر موقوف ہیں لیکن اگر ترکیبی فعلیت ذات کے جوہر کی صورت میں بھی نمایاں ہوتی ہے اور ترقی پذیر غیر ذات کے ہول کی صورت میں بھی اور اگر غیر ذات کے اس حصے میں جس کو دماغ سمجھتا ہے، طبیعی تغیرات نفسی واقعات کو مستلزم ہوتے ہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر موضوع اور ہر عرض ذات وغیرہ ذات تحلیل میں کسی قدر قابل تمیز کیوں نہ ہوں، بلحاظ ماہیت متحد ہوتے ہیں، اور تجربے کے موضوعی اور عرضی دونوں پہلو ایک معین فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں جو انتخابی اور ترکیبی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے، کہ شعور ذات میں مندرجہ ذیل اجزاء شامل ہوتے ہیں۔
 (۱) موضوع کا ہر تقابلہ شعور۔ (۲) تمام موضوعی تجربے کے نتیجہ کا ایک عام تصور کیا اجتماع۔ اور (۳) اس کے نتیجہ کو ایک انتخابی اور ترکیبی فعلیت کی معین کارفرمانی کا حامل سمجھنا۔ شعور ذات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ لیکن اس درجہ وضاحت و صراحت تک ہم میں سے بہت کم پہنچتے ہیں۔ ہم میں سے اکثروں کے لئے ذات زندگی کے تجربے کا ناقص طور پر ممیز موضوع ہے، اور ہم میں سے اکثر یہ نہ بتا سکیں گے کہ جسم ذات کا حصہ ہے، یا غیر ذات کا۔ درجہ کے نیچے، یاد دہات کے کان، کا تحلیل ذات بہت دھندلا ہوتا ہے۔ ان کے لئے جسم بلاشبہ مجھ کا حصہ ہے۔ ہم میں سے جو لوگ کہ بہت غور و فکر کرتے ہیں، ان کے لئے بھی بعض مواقع (جو اکثر بہت زیادہ تندرستی اور طاقت کی حالت میں آتے ہیں) ایسے آتے ہیں جن میں ذات کا تحلیل بالکل نواہیدہ رہتا ہے، جنس

لیجئے اور شئی کھلنے میں ذات مرکزی بننے کی طرف بالکل مائل نہیں ہوتی۔ ان مواقع پر ذات کا تخیل بالکل خوابیدہ رہتا ہے۔ لہذا اگرچہ میں اپنی ذات کا شعور رکھتا ہوں، تاہم یہ شعور ہر وقت نہیں ہوتا۔ اور گمان یہ ہے، کہ جس وقت یہ شعور قلیل ترین ہوتا ہے، اس وقت میں اس حیوان کی حالت کے بہت قریب ہوتا ہوں، جو محض حسائی تجربے کے درجہ پر ہے۔ لہذا ایسے مواقع پر تفکر میری ذہنی حالت کے متعلق کیا اطلاع دیتا ہے؟ اگرچہ میں ذات کے تصور کے ساتھ مصروف نہیں، تاہم میں ذی شعور ہوتا ہوں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ میں اپنے قابل استدلال وجود سے مسرور ہوتا ہوں، میری تمامستی میں ذی حس حیات کی سنسٹھ ہوتی ہے، اور میری سوچ شعور غیر معمولی طور پر گہرائی اور بھرپور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ میں اپنی زندگی، یا اپنے شعور کو محسوس کرتا ہوں، یا ان کا صحیحہ وقوف ہوتا ہے، اور یہ احساس و وقوف غیر معمولی طور پر واضح ہوتا ہے۔ لیکن یہ احساس ذیلی ہوتا ہے، نہ کہ مرکزی۔ جیسا کہ میں پہلے کہ آیا ہوں، احساسی تجربے کی زندگی میں ان اضافات کا احساس یا وقوف ہوتا ہے، جو ابھی مددگ یا تصور نہیں ہوئے۔ اسی طرح اب میں کہتا ہوں، کہ احساسی تجربہ کی زندگی میں اس ذات کا احساس و وقوف ہوتا ہے، جس کو فکر میں ابھی غیر ذات سے میسر نہیں کیا گیا۔ تجربہ واضح اور مسلسل ہے۔ میرے نزدیک یہ حالت ایک ذی شعور حیوان کی ہوتی ہے، جس کو ابھی اپنی ذات کا شعور نہیں ہوا۔ سوال کیا جاسکتا ہے، کہ شعور کے اس احساس میں تسلسل اور محسوس بن کہاں سے آتا ہے؟ اس کا جواب میرے نزدیک غیر مشکوک ہے۔ تحت شعور کے حاشیہ کی بھرپوری، اور اس کا تسلسل وہ چیز ہے، جو متغیر ارتسامات کے تعاقب میں نسبتہ منتقل اور غیر متغیر رہتی ہے۔ یہ کشتی کے کنارے پر کھڑے ہوں۔ تیز ہوا مل رہی ہے۔ جس سے سمندر کے جھاگ میرے منہ پر آکر پڑ رہے ہیں۔ پانی کھٹکتی کے پاس سے سائیں سائیں گزر رہا ہے۔ میرے دانت اور ہونٹ بند ہیں، پیشانی پر بل ہے، بازوؤں، وھٹڑ اور ٹانگوں کے عضلات تپتے ہوئے ہیں۔ یہ تمام حالات میرے ہر دم بدلنے والے بھری ارتسامات کی منتقل حقیقی زمین ہیں۔ جب ہم یہ یاد کرتے ہیں، کہ ہمارے جسم کی نہ صرف بیرونی سطح، بلکہ اندرونی حصوں سے بھی ہزاروں اعصاب کے راستے سے مانع پر ہیجانات کی بارش ہوتی رہی ہو

جن میں سے اکثر بیماریات زیر شعوری ہوتے ہیں، لیکن جن میں سے اکثر سے شعوری میدان کا تحت شعوری حاشیہ بنتا ہے، پھر جب اس کے علاوہ ہم کو اس کا خیال آتا ہے، کہ بیماریات کی یہ روک تدرسل ہوتی ہے، تو ہم کو شعور کے محسوس تسلسل کے خام مواد کی تلاش میں دقت نہیں ہوتی۔ لیکن اس مواد کے محض تسلسل اور اس کی محض فراوانی سے احساسی تجربہ تک کا شعور نہیں بنتا۔ یہ شعور انسان کے اعلیٰ شعور ذات کی طرح انتہائی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہی ترکیب اس مواد میں نظم و ترتیب پیدا کرتی ہے۔

مختصراً یہ ہے نوعیت اس حیوان کے مسرور و قوت وجود کی جو ابھی کافی ترقی یافتہ احساسی تجربے کے درجے پر ہے۔ اس کو اپنی ذات کا شعور نہ ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قسم کا حیوان ابھی اس درجہ پر نہیں پہنچا، جہاں ادراک اور عقل و تصور ذہنی ترقی میں حصہ لیتے ہیں۔ اور جہاں ذات کی مثال نہیں وہاں اصلی معنوں میں شعور ذات بھی نہیں ہوتا۔ لیکن وہ ذہنی شعور ہوتا ہے، اور وہ بھی اپنے وجود کو پوری طرح محسوس کرتا ہے۔ تجربہ موضوع اور معروض میں صرف تفکر سے تقسیم ہوتا ہے۔ لہذا تفکر سے قبل ذات کی حیثیت موضوع کے منہر نہیں کی جاتی۔

لیکن اگر اس درجہ پر حیوان شعور کے ہر لمحہ میں اپنے وجود کو محسوس تو کرتا ہے، لیکن ذات کو بحیثیت تجربہ کے موضوع کے متصور نہیں کر سکتا، تو یہ اور حیواناں کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے؟ فرض کرو کہ کتنے کا ایک بلہ اس درجہ پر ہے۔ یہ ایک دوسرے بلے کے متعلق کیا خیال رکھتا ہے؟ اگر اس میں استدلال کی قابلیت ہوتی، اجوقانیت برپا ہے، دعویٰ اس میں نہیں ہوتی، تو وہ اس طرح فکر کر سکتا تھا۔ ”جب میں خوش ہوتا ہوں، تو میں اپنی دُم ہلاتا ہوں، موتی اپنی دُم ہلا رہا ہے، لہذا وہ خوش ہے“ اس طرح وہ موتی کو لذی شعور یا ذہنی مس سمجھ سکتا تھا۔ لیکن اس میں یہ قابلیت نہیں ہوتی تو کیا وہ کسی طرح یہ معلوم نہیں، تو محسوس کر سکتا، کہ موتی ذہنی حس ہے؟ میرے نزدیک ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ فرض کرو کہ درد کی حالت میں وہ ایک خام انداز سے بچتا ہے۔

وہ اپنی اس پہنچ کو مانتا ہے، جو اس درد لے ساتھ متلازم ہو چکی ہے، جس کا وہ تجربہ کر رہا ہے۔ جب وہ اسی طرح کی پہنچ موتی کے منہ سے منتا ہے، تو تلازم کی وجہ سے درد یاد آتا ہے۔ اس کی اپنی پہنچ تو ایک احضاری درد کی عقبی زمین کے سامنے تھی، لیکن موتی کی پہنچ استحضاری درد کی عقبی زمین پیدا کرتی ہے۔ روزمرہ زندگی کے متعدد تجربے اس قسم کے تلازمات قائم کرتے ہیں۔ لہذا اجوار تلبات کے موتی اس کے شعور میں پیدا کرتا ہے، وہ احساس درد و قوت کے حاشیہ سے گھر جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ یہاں قارئین پرکار اٹھیں، لیکن احساس و قوت کا یہ حاشیہ تو خالصتہ موضوعی ہوتا ہے۔ یہ گویا اس درد کا احسا ہے، جس کا بے کو خود تجربہ ہوا تھا۔ یہ موتی کے ساتھ بحیثیت احساسی تجربے کے معروض کے متعلق نہیں، لیکن یہ کئے والوں نے اس بات کو بھلا دیا ہے، جس کو میں نے ارتسام کے متعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی ارتسام بحیثیت ارتسام سادہ تجربے میں معروض و موضوع میں تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ ایک بلا واسطہ اور بے آلائش تجربہ کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس سادہ اور بلا واسطہ تجربہ میں دو چیزیں ہوئے ہیں، "کا ارتسام احساس و قوت کا ایک حاشیہ اپنے ساتھ رکھتا ہے۔"

اس میں شبہ نہیں، کہ انسان کے لئے یہ بہت مشکل، یا شاید بالکل ناممکن ہے، کہ اس عقلی حاشیہ کو بالکل محو کر دے، جو تفکر نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اگر ہم تا بہ حد امکان اپنے آپ کو ان لمحوں میں معلوم کرنے کی کوشش کریں، جن میں احساسی تجربہ سب سے زیادہ فوری اور بالمرست ہوتا ہے، اور جن میں تفکر نے اس تجربہ کو سب سے کم تشویر کیا ہے، تو سمیرا خیال ہے، کہ ہم کو معلوم ہوگا، کہ غیبتی ارتسام ہی اپنے ساتھ سرور یا مولم احساس و قوت کا حاشیہ رکھتا ہے۔ ہم ایک ٹھیکہ میں بیٹھے ہوئے ہیں، پر وہ ٹھیکہ ہے، تو چند نوخیز اور خوبصورت دیہاتی لڑکیاں نظر آتی ہیں، یہ سین بہت مسرت و فخرین ہوتا ہے، لیکن اس مسرت کو نہ ہم ان لڑکیوں کے دکھائی دینے کی طرف متوجہ کرتے ہیں، نہ اپنے ذاتی انہی کی طرف۔ یہ کام تفکر کا ہے۔ یہاں واقعہ صرف اس قدر چھوٹا ہے، کہ چند ذی حیات ناپتی ہوئی لڑکیاں ایک خاص قسم کا ارتسام پیدا کرتی ہیں، اور یہ ارتسام مسرت سے بھر ہوتا ہے۔ میں

مشترک پر جاتے ہوئے ایک طرف کو مڑتا ہوں، تو کیا دیکھتا ہوں، کہ دو آدمی ایک بے ہوش شخص کو اٹھائے لئے جا رہے ہیں، جو موٹر کے نیچے آنے کی وجہ سے زخموں سے چور ہے مجھے بخوبی یاد ہے، کہ اس شخص کو دیکھ کر ایک سنسنی سی پیدا ہوئی تھی۔ مجھے یقین ہے، کہ یہ سنسنی اس اقسام کا نتیجہ تھی، اور کہ اس تجربے کے وقت یہ معروضہ موضوع میں تحلیل نہ ہوئی تھی۔ میرے نزدیک یہی طبعی تجربہ ہے ہر انسان حیوان کا جو غور و فکر نہیں کرتا۔ یہاں میں یہ بھی کیوں نہ کہہ دوں، کہ یہی ابتدا اور بنیاد ہے مہر دی کی۔

یہاں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات حیوانی میں تقلید کس درجہ اہمیت اور کتنے بڑے پائے پر قائم ہے، جسے کس طرح ایک ہی حیوان کرتے ہیں۔ میرے سکول کے قریب ہی سورن کا ایک گلہ رہا کرتا تھا۔ میں کبھی کبھی اپنی غلیل لے کر وہاں جاتا اور کئی سور کے بچے کو نشا نہ بناتا۔ غلہ لگنے کے بعد ہی چنچ پکار سنائی دیتی اور بھگدڑ مچ جاتی، جس میں تمام کا تمام گلہ شریک ہوتا۔ ان میں سے ہر ایک بچہ خطرہ کو محسوس کرتا، اور اسی کے ساتھ اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھتا۔ لہذا (۱) سور کے اور بچوں کو بھاگتے ہوئے دیکھنے، اور (۲) خطرے کے احساس میں تلازمہ قائم ہو جانا۔ اس طرح مشترک افعال میں شرکت سے احساس دو قوت کے اشتراک کا علم پیدا ہوتا۔ جو جانور گلے بنا کر شکار کے لئے جھلتے ہیں، مثلاً بھیڑیے، ان میں احساس دو قوت کا یہ اشتراک اسی نسبت سے قوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیوانات کے حواس میں بھی حیرت انگیز تیزی ہوئی ہے۔ مثلاً اپنے مالک کے چہرے اس کی آواز اور بشرے کے ہر تغیر کو نہایت غور سے دیکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اقسام کے ساتھ متعلقات ہوتے ہیں۔ یہی بنا ہے کہ کتنی حیرت انگیز مہر دی کی۔ یہ تو ہم خود اپنے آپ میں معلوم کر سکتے ہیں، کہ مہر دی بڑی جذباتی خارجی علامات کے اندازہ کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ ہر شخص دوسرے شخص کے ہر تغیر کو نگاہیں دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس شخص میں مہر دی کا مادہ نہیں ہوتا، اس کو ضرورت پڑتی ہے، کہ کوئی اور شخص اس سے آکر کہے کہ فلاں شخص مصیبت میں ہے۔ کہنے کی مہر دی قابلیت اخذ کی تیزی اور اجتماعی مقدمات کا

نتیجہ ہوتی ہے۔ اس نے مالک کی ہر حرکت سے جوا تمام پیدا ہوتا ہے، اس کے ساتھ احساس و وقوف کا ایک حاشیہ ہوتا ہے، اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی کہ یہ احساس و وقوف موضوع و معروض میں تقسیم ہو۔ اس سے انکار نہیں کر رہا کہ تکتے میں یہ تفکری تقسیم مستنزا د ہو سکتی ہے۔ لیکن گیری گزارش یہ ہے، کہ حیوانات میں سہر دی کی جوشہاد کت ہم کو ملتی ہے، اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا، کہ ان میں تفکر اور تصوری فکر کی قابلیت بھی ہوتی ہے۔

باب ہشتم

شعور کا ارتقا

اس وقت تک ہم نے شعور کے وجود کو فرض کیا ہے ہم نے یہ بھی فرض کیا ہے کہ وہ موضوعی نظام موجود ہیں جن کا ہم بحیثیت متکلمان نفیات متقابلہ مطالعہ کرتے ہیں۔ گزشتہ تمام بحث اس انفراس پر مبنی ہے کہ موضوعی نظام کی بالکل ان ہی مقننوں میں طبعی تاویل و تعبیر ہو سکتی ہے جن میں کہ معرفتی نظام کی ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ ان کو بھی نشو و نما ارتقا کے عمل یا اعمال کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر شعور موجود ہے اور اگر شعور جمیعاً کہ یہ ہمارے علم میں آتا ہے، ارتقا کے عمل سے گزرا ہے تو اس ارتقا کا نقطہ آغاز کیا ہے وہیں یہ آزادی اور کشادہ دلی سے اعتراف کر لینا چاہیے کہ نفیات متقابلہ کا ماہر جو جواب اس سوال کا دیگا وہ بالضرورت قیاسی ہوگا۔ لیکن ہم کو قیاسات و افتراضات سے خائف نہ ہونا چاہیے، تاوقتیکہ یہ سائنٹیفک طور پر ہوں، اور تاوقتیکہ ان کی بنیاد دہانت داری اور بے خونی کے ساتھ بیان کر دی جائے نہ یہ کہ مبہم اصطلاحات کے استعمال سے اس کو اور مستور المعنی کر دیا جائے۔ قیاس گویا یہ سبیل ہے جو ہمارے علم کی حدود کے قریب قریب کارفرما ہوتا ہے اور تحلیل بصیرت کی ماں ہے۔

پہلے کہا جا چکا ہے، کہ نفسی منظم اور عضویاتی منظم کا لزوم نفسیات متماثل بنانے، اور علم کی اس شاخ کو ان شاخوں کے ساتھ متحد کرنے کے لئے ایک اہم قدم ہے جو ہمارے تجربے کے معروضی پہلو پر بحث کرتی ہیں۔ یہ دعویٰ کہ یہ لزوم ہمارے زمانہ میں بہت دور تک دکھایا جا چکا ہے، باطل بھی ہے اور دیا کارا نہ بھی۔ یہ مسئلہ ہی کچھ ایسا ہے، کہ تحقیق کی مشکلات بے شمار ہیں۔ عضویاتی نفسیات کے تمام اختیارات فی حد ذاتہ، تو بہت قیمتی ہیں، لیکن ان کو زیادہ تر عضویاتی مسائل سے تعلق ہے۔ اور اکثر نفسیاتی مسائل سے تاہم کچھ کام ہو چکا ہے اس سے اس اقرض کی تائید ہوتی ہے اور تدرید اس کے علاوہ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اس لزوم، اور اس کی مدد سے ہم وسیع تر لزوم کو تیار کر سکتے ہیں۔ یہ لزوم اس چیز جس کو ہم خارجی حیثیت سے توانائی کہتے ہیں، اور اس چیز جس کو ہم داخلی یا موضوعی حیثیت سے شعور کہتے ہیں، میں ہوتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کو زیادہ معنی صورت میں بیان کر دینا چاہئے۔ میں بیٹھا ہوا کچھ رہا ہوں۔ میرا کتابیری طرف دیکھ رہا ہے۔ اس کی آنکھوں سے محبت اور عقل جوید اے۔ یہ کتاب ایک دوکانہ مسئلہ پیدا کرتا ہے۔ اول یہ کہ یہ جسمانی ڈھانچہ جس میں جگہ انسانی آنکھیں، اور گرم پُر از فعلیت، داغ ہے کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا، دوم یہ، کہ یہ تیز عقل اور شعور جو اس سے پہلے ہوتا ہے، کس طرح اور کس چیز سے ترقی پذیر ہوا، پہلے ہم ایک فرد کی ترقی (شخصی ارتقاء) کے نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں۔

سب جانتے ہیں، کہ کتاب ایک بہت چھوٹے سے سفید خلیہ سے ترقی پاتا ہے جس کا قطر بلبل یا اس سے بھی کم ہوتا ہے، اور جس کے ساتھ اس سے بھی چھوٹا نقطہ بار آور اشتداد پیدا کرتا ہے۔ امان کا اشاران کی حفاظت کرتا ہے، ان کو حرارت پنہاں کرتا ہے، اور ان کی خوراک جمیا کرتا ہے، کہ جاندار مادے کا یہ ذرہ بے مقدار ایک مسلسل عمل سے پورا کتابن جاتا ہے، جو عقل کا پتلا اور

محبت کی کان ہوتا ہے۔ اب بار آور مضیہ کو ذی شعور کہنا تو یقیناً مبالغہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ترقی کے اس مسلسل عمل میں شعور کب کس طرح اور کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس وقت ہماری نشی اس جواب سے نہیں ہو سکتی، کہ شعور اور عقل اس جبر قیوم میں بالقوۃ موجود ہوتے ہیں۔ ہمارا سوال تو یہ ہے، کہ اس بالقوۃ وجود کی سنا کی حیثیت سے کونسی چیز بالفعل موجود ہوتی ہے؟ اب اگر ہم سے کہا جائے، کہ شعور پیدا اس کے وقت اس کی تھوڑی دیر بعد پیدا ہوتا ہے، تو پھر ہم سوال کرتے ہیں، کہ یہ کہاں سے آتا ہے؟ اور وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اس کئی کے دماغ کے ساتھ متولف ہو جاتا ہے۔

تمام سوالات لحاظ مفہوم ایک ہی ہیں۔ اب ہم ان کے وہ جوابات پیش کرنے کی کوشش کریں گے، جو سائنسٹک تمیلات کے مطابق ہیں۔ اسی جواب تک پہنچنے کے لئے ہم ایک جائزہ لیتے پر غور کریں گے۔ اس کے بدن میں بنی حیات بڑا بڑا رہتی ہے، اور یہ ایک بے قرار فعلیت کا گویا مجموعہ ہے۔ پھر اس کے دماغ میں توانائی کا جو استحالہ ہو رہا ہے، اس کے ساتھ ساتھ احوال شعور کسی طرح متولف ہیں۔ اگر اس کی کھال اور اس کی کھوپڑی کی بڑی شیشے کی طرح شفاف ہوتی، اگر اس کے دماغ کے کسراتی ارتعاشات ہماری عین نگاہ کے سامنے آ سکتے، اگر ہم توانائی کے ان تمام صنوع اور باقاعدہ استحالہ جات کا پتہ لگا لیتے، جو اس کے دماغ میں واقع ہوتے ہیں، تب بھی اس کا شعور ہماری دسترس سے باہر ہی رہتا۔ ہم توانائی کے تمام تغیرات کو معلوم کرتے، لیکن احوال شعور کا اس میں صرف اسی کو ہوتا۔ اب فرض کرو، کہ وہ کتاب لکھا، اہمیرے سامنے اکڑا پڑا ہے۔ اگر ہم نے موت سے قبل اس کا وزن معلوم کر لیا ہے، اور اگر اب موت کے بعد اس کا وزن کرتے ہیں، تو ہماری ترازو کسی مادی چیز کی کئی کا پتہ نہیں دیتی۔ لیکن شعور کی تمام علامات کا خاتمہ ہو گیا ہے، اگر ہم اب اس کی جلد اور کھوپڑی میں سے اس کے دماغ کو دیکھ سکتے، جو اس کی زندگی میں

توانائی کے اس قدر پیچیدہ اور باقاعدہ استعمال جات کا کل ٹھکانہ تو ہم کو معلوم ہوتا کہ اب وہ ساکن ہے، لہذا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں کہ جزئی اور فرعی باتوں سے قطع نظر کر لی جائے، تو دماغ میں توانائی کے باقاعدہ استعمال جات اور شعور جو اس کو مستلزم ہے، موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔ اب اگر زندگی میں یہ دونوں بہت گہرے تعلقات رکھتے تھے، صحت اور مرض میں ایک ساتھ متغیر ہوتے تھے، اور موت کے وقت ایک ساتھ ختم ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی ربط کی نوعیت کیا ہوگی؟

ہم اس مسئلہ پر پہلے خارجی نقطہ نظر سے بحث کریں گے۔ بالفاظ دیگر پہلے ہم اس پہلو کو دیکھیں جس میں یہ واقعات توانائی کے استعمال جات کی صورت میں ہونے ہیں۔ احوال شعور بنائے دعویٰ دماغ، یا اس کے کسی حصہ کے مخصوص کسراتی ارتعاشات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ طبعی نقطہ نظر سے یہ کسراتی ارتعاشات توانائی کی بہت زیادہ پیچیدہ اور باقاعدہ صورت ہیں۔ ہم کو یہاں اسی توانائی پر توجہ کرنا چاہیے۔ دماغ کی مادی ساخت کو تو اس کے ظہور کا آلہ کہا جاسکتا ہے۔ ہم ساخت کو بالعموم وہ ضروری عنصر سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، جو قابل توجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ تو یہ ہے، کہ خوردبین کی بدولت ہم اس ساخت سے بہت زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور ہماری یہ واقفیت نہایت معین ہے، لیکن نظر غائر سے ہم کو دکھائی دے جاتا ہے، کہ ساخت فی الواقع ایک اہم چیز کی لازمی بنا ہے، اور یہ اہم چیز توانائی کا ظہور ہے۔ ریل کے انجن کی مادی ساخت یقیناً بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس سبب سے، کہ یہ اس کے مخصوص کام کا آلہ ہے، اور یہ ہی کام وہ اصلی چیز ہے، جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح عصبی ساخت بہت اہم ہے، لیکن کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ توانائی کے پیچیدہ اور باقاعدہ ظہور کا آلہ ہے۔ اس تمام بیان سے ایک چالو مشین کو کام کرتے ہوئے دیکھنے، اور تھک بادے میں توانائی نہ کہ اس کی ساخت پر توجہ کرنے کی اہمیت ذہن نشین ہو گئی ہوگی۔ اب ہم یہ تحقیق کرنے کے لئے آگے بڑھتے ہیں، کہ کتنے کے دماغ کے پیچیدہ اور باقاعدہ ارتعاشات

کس چیز سے ترقی پذیر ہوئے؟ ہم نے پہلے کہا ہے، کہ کتنا بار آور بیضہ سے بنتا ہے اور اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو کمراتی ارتعاشات کی باقاعدہ پیچیدگی کے قریب اور مشابہ ہو۔ لیکن حرکت کی سادہ آلی صورتیں ہوتی ہیں، جن سے یہ پیچیدہ کمراتی ارتعاشات، ترقی کے ایک مسلسل عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ بیضہ کے سادہ عضوی مادے میں توانائی کی ان سادہ تر صورتوں ہی سے توانائی کی وہ پیچیدہ تر صورتیں پیدا ہوتی ہیں، جو کتے کے دماغ کی فعلیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بیضہ کے خنثین، جنسین کے پے کے کتے بننے میں ہم ان مادی ساختوں کے ارتقا کے تمام مدارج کا کھوج لگا سکتے ہیں، جو آلی توانائی کے ان مخصوص نظامہ کے آلات ہیں۔ اسی میں عصبی بافتوں کے تدریجی تغیرات، اور دماغ اور اس کے حصوں کی تشکیل کو دیکھ سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم وہ وقت صحت کے ساتھ نہیں بتلا سکتے، جب بافتوں کی روز افزوں پیچیدگی میں آلی توانائی کی سادہ تر صورتیں دماغی توانائی کی اس اعلیٰ صورت میں بدل جاتی ہیں، جس کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ لیکن یہ وقت صرف اسی وجہ سے پیش آتی ہے، کہ یہ ایک مسلسل نشوونما یا ارتقا ہے۔ اب یہ کہ ایک صورت دوسری میں بدلتی ہے، تمام حقیقی قوانین استدلال کی وجہ سے ماننا ہی پڑتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہے، کہ دماغی فعلیت صرف زندگی میں ہوتی اور ہو سکتی ہے۔ ایک ذی حیات کتے کی تمام ذی حیات بافتوں میں آلی توانائی کی بہت سی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں۔ ان کے باقاعدہ اور منظم سلسلہ و بقا کو ہم حیات کہتے ہیں، اور اسی سلسلہ و بقا سے بافتوں کی ساخت کی بقا ممکن ہوتی ہے۔ ہمارا جسم ایک لٹو ہے، جب تک کہ یہ لٹو کھومتا رہتا ہے، اور اپنی مخصوص توانائی کا اظہار کرتا رہتا ہے، اس وقت اس کی استواری باقی رہتی ہے۔ اس کے ارد گرد دو قوتیں ہوتی ہیں، جو اس کی استواری کو زائل کر کے اس کو گرا بنے کی کوشش کرتی ہیں۔ لیکن جب تک کہ یہ آزادی کے سانچہ کھومتا رہتا ہے، اس وقت تک یہ ان قوتوں کا مقابلہ کرتا ہے۔ پھر جب کتا مر جاتا ہے، تو گھبرا ہوتا ہے، دماغ کے مخصوص کمراتی ارتعاشات، اور ان کے ساتھ آلی توانائی کی تمام اور صورتیں

ختم ہو جاتی ہیں۔ پس لٹو کا گھوٹنا بند ہو جاتا ہے، اور یہ ساخت گر پڑتی ہے، فساد شروع ہوتا ہے، منظم جسمانی تغیرات، جو زندگی کی خصوصیات ہیں ان تغیرات کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، جو انحلال کے ساتھ مختص ہیں۔ لیکن قانون بقا تو انائی کا دعویٰ ہے، کہ اگرچہ ان بانفتوں میں انحلال ہو رہا ہے جس سے یہ جسم بنا تھا، تاہم تو انائی فنا نہیں ہوتی۔ تو انائی کی صرف وہ صورتیں مٹ جاتی ہیں جن کی وجہ سے جسم ذمی حیات تھا، لیکن یہ مٹ کر اسی مقدار کی اور صورتیں پیدا کرتی ہیں جس طرح ایک حوض کا پانی سوکھتا ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں پانی کے سنجارات پیدا ہوتے ہیں، اور جس طرح شمع پگھلتی ہے، لیکن اس سے اسی مقدار میں احتراق کے آثار حاصل ہوتے ہیں اسی طرح حیات و ممات میں بانفتوں کی تو انائی ظاہر، غائب، ہوتی ہے، لیکن اس طرح کہ تو انائی کی اور صورتیں ختم یا پیدا ہوتی ہیں زندگی ایک تیز روندی میں گویا ایک گرداب ہے۔ اس کی مسئلہ ہستی اس تو انائی پر موقوف ہے، جو اس کے ارد گرد ہے، اور اسی تو انائی میں اس کا خاتمہ بھی ہوتا ہے۔ یہ بیان صرف حیات انفرادی پر ہی قابل اطلاق نہیں۔ مجموعی زندگی کا بھی یہی حال ہے۔

اب ہم خارجی (معروضی) پہلو سے داخلی (موضوعی) پہلو کی طرف توجہ منتقل کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم عصبی اعمال سے احوال شعور کی طرف آتے ہیں۔ کتے کے ذہن کے احوال شعور موضوعی پہلو ہیں، اس معروضی پہلو کے جس کو ہم نے اس کی دائمی بانفتوں کے کمرائی ارتعاشات کہا ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ ہم نے اس مسئلہ کے معروضی پہلو پر بحث کرتے ہوئے سوال کیا تھا، کہ آخر اس کتے کا جسم کس چیز سے ترقی پاتا ہے؟ بعینہ یہی سوال ہم اب بھی کر سکتے ہیں، کہ کتے کے ذہن کے اچھیدہ اور منظم احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ بار آور بیضہ (جس سے کتا بنتا ہے) میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جسے حالت شعور کہا جاسکے۔ تو پھر یہ احوال شعور کس چیز سے ترقی پاتے ہیں؟ کیا یہاں ہم ہی جواب دینے پر مجبور نہیں، کہ یہ احوال شعور کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، جو شعور سے زیادہ سادہ ہے، لیکن جو شعور کی ہم نہیں ہے، اور جو بار آور بیضہ کی سادہ تر آئی تو انائی کا موضوعی پہلو ہے؟ میرے

نزدیک یہی قسمیں منطقی حیثیت سے مناسب ترین ہے۔ لیکن جو ابتدائی احوال کہ شعور کی بنائیں، ان کو منظور کرنے کے لئے بہت زیادہ فکری کوشش کی ضرورت ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم دماغی توانائی اور احوال شعور کے گہرے تلازم پر توجہ جمائیں، اور ان کو قابل تمیز سمجھیں، نہ کہ لایق انفصال، تو ہم کو ان کا تصور قائم کرنے میں بہت مدد ملے گی۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ دماغ کی عصبی توانائی غیر معمولی طور پر پیچیدہ ہے۔ لیکن باوجود اس کے ہمارا عقیدہ ہے کہ یہ بار آور بیضہ کی بہت کم پیچیدہ توانائی سے ترقی کے ایک مسلسل عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بیضہ میں دماغی توانائی نہیں ہوتی وہاں تو صرف وہ بہت زیادہ سادہ جراثیمی توانائی ہوتی ہے جو ترقی پا کر دماغی توانائی بن جاتی ہے۔ بعینہ اسی طرح کہتے کے شعور میں حیرت انگیز پیچیدگی ہوتی ہے لیکن اگر یہ ترقی کے عمل کا نتیجہ ہے، تو ضروری ہے کہ یہ کسی ایسی چیز کی ترقی یافتہ صورت ہو، جو اس کے ساتھ متعلقہ الماہیت تو ہو لیکن بہت ہی زیادہ سادہ ہو۔ لہذا کیا ہم یہ فرض کرنے کے مجاز نہیں، کہ اگرچہ بار آور بیضہ میں شعور کا وجود نہیں ہوتا، تاہم اس میں ایسے جراثیمی احوال ہوتے ہیں جو ترقی پا کر شعور بن سکتے ہیں؟ یا اسی کو زیادہ واضح صورت میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے، کہ جو نسبت دماغ کے پیچیدہ کھوپڑی ارتعاشات کو بیضہ کے سادہ ارتعاشات سے ہے، وہی نسبت پیچیدہ احوال شعور اور جو متعلقہ الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں (کو زیر شعور) (اگر یہ اصطلاح صحیح ہے) کے سادہ تر احوال (جو موخر الذکر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں) سے ہے۔ توانائی شعور اور زیر شعور کا خارجی مظہر ہے، اور شعور و زیر شعور کا توانائی کے ساتھ تلازم و اختلاف ہی اس عقیدہ کی خصوصیت امتیازی ہے، جس کو میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ آئی توانائی کی ادنیٰ صورتیں تو صرف بیضہ یا ایلیا میں پائی جاتی ہیں۔ ان کے اعلیٰ صورتوں میں ترقی پانے کے ساتھ ہی ساتھ زیر شعور کی ادنیٰ صورتیں تہ تیہ پا کر شعور کی صورت اختیار کرتی جاتی ہیں۔

اب ہم ایک قدم اور آگے بڑھانے ہیں، اور یہ قدم ایسا ہے جس کے

ساتھ بر قابل ارتقا متفق نہ ہوگا۔ جن لوگوں کا عقیدہ ہے، کہ اس زمین پر غنوی اشیاء
 طبعی ترقی کی مدد سے غنوی اشیاء سے پیدا ہوتی ہیں، ان کے لئے تو یہ قیاس
 بلحاظ دائرہ عمل و اثر یقیناً بہت عام ہوگا۔ ہم کو کہنا پڑتا ہے، کہ توانائی کی تمام صورتیں،
 یہ غنوی ہوں یا غیر غنوی، شعوری یا زیر شعوری پہلو رکھتی ہیں یہ دعویٰ بالضرورت
 عجیب و غریب معلوم ہوگا، لیکن میرا عقیدہ ہے، کہ قابل ارتقا کے لئے اس کے
 علاوہ کوئی اور منطقی نتیجہ ممکن ہی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ آخر ہم ان دونوں کے
 درمیان حد فاصل کہاں قائم کریں گے؟ اعلیٰ حیوانات کے احوال شعور ایسا ہے
 یا غیر ایسا، یہ کے اس سے بھی زیادہ سادہ و جرتوم کے زیر شعوری ادنیٰ صورتوں کی ترقی
 یافتہ صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ ادنیٰ صورتیں خود کسی اور چیز کی ترقی یافتہ صورتیں
 ہیں تو یہ چیز سوائے زیر شعور کی ان اور زیادہ ادنیٰ صورتوں کے اور کیا ہو سکتی ہے
 جو توانائی کی غیر آلی صورتوں کے ساتھ متولف ہوتی ہیں؟ بہر کیف یہاں یہ کہا جا رہا
 ہے، کہ یہ عقیدہ، کہ زیر شعور توانائی کی تمام صورتوں کے ساتھ متولف ہے، ہر
 اس شخص کے لئے، جو قابل ارتقا ہے، اور جس نے شعور اور توانائی کے فرق کو اچھی
 طرح معلوم کر لیا ہے، ذہنی ترقی کی اصطلاح ہی سے مدلول ہوتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم
 کر لیا جائے، تو پھر اس کے عام جواب کی تہیں، اور اس کے مادراء ایک اور
 جواب بالذات ممکن ہوتا ہے، جو اکثر پوچھا جاتا ہے۔ وہ سوال یہ ہے :-
 کیا بقائے توانائی کی طرح بقائے شعور بھی کوئی چیز ہے؟ اس کا جواب بالعموم
 نفی میں دیا جاتا ہے، اور یہ منفی جواب نتیجہ ہوتا ہے اس بات کا کہ یہ سوال ہمیشہ
 ایسی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس کا کوئی تشبیہی حل نہیں ہو سکتا۔ بقائے
 شعور، اتنا ہی نہیں ہے، جتنا کہ بقائے عصبی توانائی، یا بقائے برقی توانائی۔ بقائے
 عصبی توانائی، تو اس لئے ہے، کہ یہ توانائی کی ایک خاص صورت ہے،
 جو اور صورتوں میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ توانائی کے متعلق بقا کا فتویٰ ہم صرف
 اس وقت دے سکتے ہیں جب ہم عام توانائی کا ذکر کرتے ہیں، جن میں توانائی کی
 تمام صورتیں شامل ہیں۔ اسی طرح جب تک کہ ہم اس کلی وجود کی تعین نہیں کرتے
 جس کی اسے تہرین، اور سب سے زیادہ تہرتی یافتہ صورت شعور ہے، اور اس میں

وجود کی تمام صورتوں کو شامل نہیں سمجھتے، اس وقت تک ہم اس کے متعلق بھی بقا کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس طرح تعمیم کر لینے کے بعد وجود کی اس صورت کی بقا ہوتی ہے، جو شعور اور زیر شعور کو شامل ہے، اور یہ بقا توانائی کی بقا کے ہم مرتبہ اور ہم وسعت ہے نہ جس طرح کتے کے داغ کے نمایاں اور غالب محسوس تقیرات دنیا کی توانائی کے آگے بڑھنے والی ردیں گرداب کے مشابہ ہیں، نہ ہی طرح اس کے احوال شعور اس صورت وجود کی آگے بڑھنے والی رد میں مخصوص گرداب ہیں، جو خواہ شعوری سطح تک ترقی کریں، یا نہ کریں، بہر حال شعوری الٰہیت ہوتی ہے، یا نینٹیفک وحدیت پر ایمان رکھنے والے کے لئے گرداب صرف ایک ہے۔ یہی خارجی طور پر بصورت توانائی عیاں ہوتا ہے، اور یہی داخلی طور پر شعور میں محسوس ہوتا ہے، نینتیت کے لئے گرداب دو ہیں۔ خارجی (معرفی) گرداب اور (۲) داخلی (معمولی) گرداب، یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ بہر صورت یہ گرداب اپنے سلسل وجود کے لئے اس چیز کے ذخیرہ کا محتاج ہے، جس سے یہ پیدا ہوا ہے، اور یہ ذخیرہ اس کے ارد گرد ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں سائنٹیفک فکر کے موجودہ میلانات بقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ بقا گویا از سر نو بحیون کی ضد ہے۔

خاتمہ پر ہم اس مسئلہ کو ذرا مختلف نقطہ نظر سے پیش کرتے ہیں۔ اس میں تو کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ شعور کا وجود ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ کس طرح وجود میں آیا؟ اس سوال کے تین اسکا فی جوابات ہو سکتے ہیں:۔ (۱) یہ انسان یا کسی ایسے ادنیٰ جسم میں عام طور پر پیدا کیا گیا، جس سے انسان بنا ہے۔ (۲) یہ براہ راست توانائی سے ترقی پذیر ہوا۔ (۳) یہ جیسا کہ میں نے دکھانے کی کوشش کی ہے، زیر شعور سے ترقی پذیر ہوا۔

اب پہلا جواب، کہ یہ عام طور پر پیدا کیا گیا ہے، سہری رائے میں منطقی نقطہ نظر سے ممکن اثبات ہے، اور اس کے ساتھ میں پہلوؤں دل متفق ہوں۔ اگر میں اس کا قائل نہیں ہوں، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کا اعلیٰ ترین اور مشکل ترین مسئلہ نہیں، لیکن اگر اور ہوگ، اس کو اس ہی بنا پر تسلیم کرتے ہیں، تو کہنے دو، دوسرے جواب کا میں مخالف ہوں، میرا خیال ہے، کہ اس صحیح مشابہہ کا کوئی دلائل یا کوئی منطقی

بہت دلال و مستحاج، ایسا نہیں، جو اس کی تائید میں ہو۔ اس کے حامیوں کو اپنا دعویٰ اپنے آپ ثابت کرنا پڑے گا۔ تیسرا جواب وہی ہے، جس کو میں نے یہاں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ان تین جوابات پر اس مسئلہ کے اسکا فی حل کی فہرست ختم ہو جاتی ہے، اور دوسرا جواب تائیدی واقعات کے نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے، تو صرف پہلا اور تیسرا جواب رہ جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ شعور یا تو خالص طور پر پیدا کیا گیا ہے، یا یہ زیر شعور کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تفسیری صورت ممکن نہیں۔

میں بار بار کہہ چکا ہوں کہ ارتقا کا قائل ہوں، لیکن اس ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھتا ہوں۔ یہ انتخابی ترکیب فطرت، اور ذہن کے ابتدائی قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ یہی تمام عمل کا پختہ ہے۔ اسی کی وجہ سے یہ قائل فہم اور معقول بنتا ہے۔ میں انسان کو جسمانی اور ذہنی دونوں حیثیتوں سے ارتقا کا آخری مال سمجھتا ہوں، لیکن باوجود اس کے یہ میرے نزدیک ایک فعلیت کا نتیجہ ہے، جو انتخابی ہے، اور ترکیبی ہے، اور جو نہ توانائی سے نہ شعور، جس نے خود کسی اور چیز سے ترقی نہیں پائی، لیکن جس کی وجہ سے ارتقا ممکن ہوتا ہے۔ یہ نہ موضوع ہے، نہ معروض، بلکہ ان دونوں کی تہ میں پائی جاتی ہے، اور ان دونوں میں مشترک ہے۔

باب نوزدہم

ارتقا میں انتخابی ترکیب

گزشتہ باب کے آخر میں میں نے کہا ہے کہ ارتقا میں انتخابی ترکیب کا سلسلہ اظہار دیکھا جاسکتا ہے، اور یہ کہ یہ انتخابی ترکیب فطرت و ذہن کے اولیٰ قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت کے اس ترکیبی میلان کی طرف گزشتہ ادراک میں بار بار اشارہ ہو چکا ہے۔ ترکیب و لزوم کے باب کے خاتمہ پر میں نے کہا تھا کہ شعور بالضرورت ایک ترکیبی وحدت ہے، اور یہ کہ اس میں ہم اس انتخابی ترکیب کا موضوعی پہلو دیکھ سکتے ہیں، جس کو ہم فطرت کے تمام عالم خارجی میں مختلف صورتوں میں مینکر کر سکتے ہیں۔ یہاں میں اسی انتخابی ترکیب پر بحث کرنے کا قصد رکھتا ہوں، جہاں تک کہ یہ بحث معقول حدود کے اندر رہ کر ممکن ہے۔ میں ان احساسی خصائص کو دوبارہ بیان کرنے کی کوشش کر دوں گا، جو ارتقا کے ساتھ مخصوص ہیں، اور اس چیز کی طرف اشارہ کر دوں گا جو میرے نزدیک فطرت کی ضروری وحدت ہے، یہ فطرت غیر عضوی صورت میں ہو یا عضوی صورت میں یا ذی شعور صورت میں۔ یہ بلاشبہ درست ہے، کہ غیر عضوی نشوونما کے قوانین وہ نہیں، جو عضوی نشوونما کے ہیں۔ یہ بھی سچ ہے، کہ ذہن کے مطالعہ میں نشوونما کے عمل کا ایک نیا پہلو متعارف ہوتا ہے۔ ان تمام بدیہی فرقوں کے باوجود

ارتقا جو تمام فطرت میں جاری و جاری ہے، میرے نزدیک واحد و مسلسل ہے۔ یہاں مجھ کو زیادہ تر فزنی ارتقا سے تعلق ہے، اور اسی کی خاطر میں آئندہ تمام بحث کرونگا۔ لیکن زیادہ جگہ ارتقا کے ان اصول پر غور کرنے میں صرف کرونگا جن کی مثال (۱) غیر عضوی فطرت کے سادہ تر اور سخت گیر حالات میں ملتی ہے، اور پھر (۲) عضوی نشوونما کے پیچیدہ اور کل پذیر حالات میں۔

اگر ہم گرم پانی میں ٹھکڑا ٹائید آف لیڈ کا تقریباً سیر شدہ محلول تیار کریں اور اس محلول کو ٹھنڈا ہونے کے لئے رکھ دیں تو تھوڑی ہی دیر کے بعد اس کے بنیادوں نازک خاردار قلم نمودار ہونگے، اور تہ میں بیٹھے جائیں گے۔ یہ ارتقا یا نشوونما کی ایک سادہ مثال ہے۔ اب ہم کو ان خصائص کو معلوم کر لینا چاہئے جو اس سے متکشف ہوتے ہیں۔ اول ان قلموں میں سے ہر ایک کی ایک معین منہ سی شکل ہے، حرارت کے زیر اثر اس میں مخصوص پھیلاؤ ہوتا ہے اور ان کے مخصوص بصری، اور برقی خواص ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ قلم ایک ایسی استجابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، جو بلحاظ نوعیت خاص اور بلحاظ نتائج معین ہے۔ دوم۔ اس استجابی ترکیب کا ظہور گردوبش کے مناسب حالات میں ہوتا ہے۔ اگر پانی گرم ہو تو یہ قلم بنتے ہی نہیں، اور اگر بننے کے بعد ان کو گرم کیا جائے تو یہ غائب ہو جاتے ہیں۔ سوم۔ اگر ان قلموں میں سے کسی ایک کے ارتقا کے پچھلے مدارج پر نگاہ کی جائے، تو ایک مقام ایسا نظر آتا ہے جہاں یہ بننے شروع ہوئے ہیں، اور یہاں تسلسل میں ظاہری انقطاع ہے۔ اس انقطاع سے میرا مطلب یہ نہیں، کہ ترقی کے صعودی خط میں کوئی تلج، یا شگاف ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ یہاں سے ایک نئے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ نشوونما میں اس قسم کے نئے عمل کے آغاز شکل (۲۱) میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ شکل حرارت کے یکساں

لے Chloride of lead

لے Crystal

اور اسل اثر سے پانی کے حجم کے تغیرات کو ظاہر کرتی ہے۔ شکل پر غور کرنے سے واضح ہوگا، کہ جو خط ان تغیرات کو ظاہر کرتا ہے، اس میں بہت سے مقامات نئے عمل کے آغاز کے ہیں۔ پانی میں کلورائنڈ آف لیڈ کی صحیح حالت کے متعلق آراء بہت مختلف ہیں۔ لیکن یہ حالت ایسی ہی ہوگی اس میں تو شبہ نہیں، کہ ایک وقت ایسا آتا ہے، جب یہ حل شدہ کلورائنڈ آف لیڈ ٹھوس قلموں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جیسا کہ ہم یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جن مادوں سے یہ قلم بنتے ہیں، ان کا وجود لازمی ہے۔

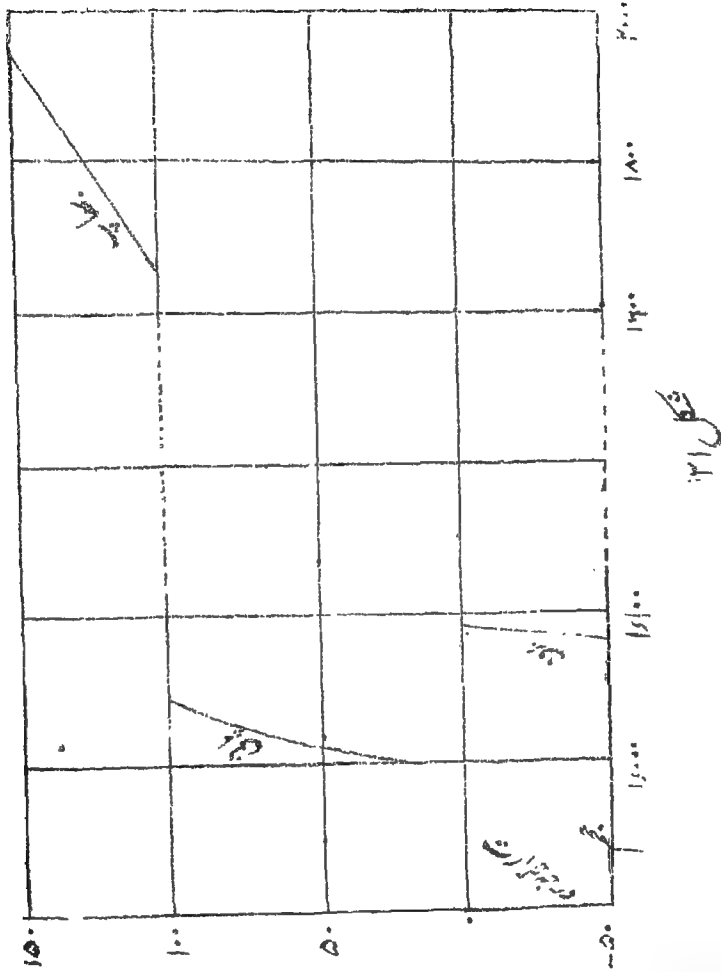
قلمی ترکیب کے قوانین ایک حد تک محقق ہو چکے ہیں، اور یہ دیکھا گیا ہے، کہ تمام قلمی صورتیں طبعاً معین جماعتوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ قلمی صورتوں کی تحدید میں حکمت انجیز تعین، اور کہنا چاہئے، کہ تنگی پائی جاتی ہے جیسا کہ اوڈنر کے قلم میں شیش پھل نشور ہو جاتے ہیں، جن کے اوپر سرس الاضلاع مخروط ہوتے ہیں، اور ان کے درمیانی زاویہ کا درجہ متقل ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر جگہ ہے، کہ یہ اساسی صورت دیگر کتر سطحات کے ترقی پانے سے بدل جائے، تاہم اس تبدیلی کی وسعت بہت محدود ہوتی ہے۔ کیکلسائٹ کے قلم کی بہت سی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں سے ہر ایک ماحول کے موجودہ حالات کے زیر اثر قلمی ترکیب کا معین نتیجہ ہوتی ہے۔ لہذا ہم کو قلمی صورتوں کے تنوعات میں سے ہر ایک کو خطی اور ذاتی ترکیب، اور ماحول کے اثر کا مجموعی حاصل سمجھنا چاہیے۔ اگر ان قلموں میں شعور ہوتا، تو ہم سنجی فرض کر سکتے تھے، کہ یہ بھی اپنی قلمی فطرت کے مطابق عمل کرنے میں آزادی کا دعویٰ کرتے، سوائے

۱۔ Quartz

۲۔ Prism

۳۔ Calcite

اس کے کہ ماحول کے ناگزیر حالات اس عمل میں رکاوٹیں پیدا کریں۔



درجہ حرارت کے تسلسل میں انقطعات کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ایک ایسے مادے پر حرارت کے یکساں اثر کا نتیجہ دکھایا گیا ہے جو برف، پانی اور بھاپ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ عمودی خط درجہ حرارت (سنٹی گریڈ) کو ظاہر کرتا ہے، اور افقی خط حجم کو لیکن شکل کے دائیں حصہ میں حجم کی سیکیل بائیں طرف کی سیکیل سے مختلف ہے۔ پانی کے بھاپ بننے میں جو بہت پیلاؤ ہوتا ہے، اس کو نقطہ دار خط سے ظاہر کیا گیا ہے۔

ان ہی عام اصول کی مثال ہم کو اس انتخابی ترکیب میں ملتی ہے، جو کیمیائی مرکبات کے بننے میں ظاہر ہوتی ہے۔ اگر ہائیڈروجن کی فضا میں کاربن کے ڈنڈوں کے سروں کے درمیان برقی شرارے گزارے جائیں، تو ایک گیس ایسی ٹھیلیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں، اور دو ہائیڈروجن کے (C_2H_2) اگر گیس کے ساتھ ہائیڈروجن ملا دی جائے، اور اس کو سفی پکائیٹم کے اوپر سے گزارا جائے تو ای ٹھیں پیدا ہوتی ہے، جس میں دو ذرے کاربن کے ہوتے ہیں، اور چھ ہائیڈروجن کے (C_2H_6) ۔ اگر ایسی ٹھیلیں کو گرم نالی پر سے گزارا جائے، تو بنزین (C_6H_6) پیدا ہوتی ہے جس کے ساتھ تھوڑی سی مقدار سٹی رین (C_8H_8) نمائے ٹین $(C_{10}H_8)$ اور ری ٹین $(C_{18}H_{18})$ کی ہوتی ہے۔ پھر اگر برقی شرارے ایسی ٹھیلیں اور نائٹروجن کے مجموعہ میں سے گزارے جائیں، تو ہائیڈروسی اینک ترشہ (HCN) پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بے شمار مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ کاربن مون آکسائیڈ اور

Acetylene	۱
Platinum	۲
Ethene	۳
Benzene	۴
Styrene	۵
Naphthalene	۶
Retene	۷
Nitrogen	۸
Hydrocyanic acid	۹
Carbon Monoxide	۱۰

اور ہائیڈروجن کے مجموعہ کو اگر سفلی پیلے ڈبی امر کے اوپر سے گزارا جائے تو فائل ڈیٹھے ہائیڈ (CH₂O) پیدا ہوتا ہے۔ اس کے چھ کسرات کیلسی امہائیڈ کی موجودگی میں بنجہ ہو کر اس شکر کا ایک کسرہ بنتا ہے جس کو فادھور (C₆H₁₂O₆) کہتے ہیں پھر ای تھی لین (C₂H₄) برومین کے ساتھ مل کر ایک چیز پیدا کرتا ہے جس کو ای تھی لین ڈای برومائیڈ کہتے ہیں۔ یہ پوٹاسی امہ سائیڈ انائیڈ کے ساتھ مل ہو کر ای تھی لین ڈائی سائیڈ انائیڈ کو پیدا کرتا ہے۔ اس میں اگر پانی شامل کر دیا جائے تو سستی ناک ترشہ (C₄H₉O₆) پیدا ہوتا ہے۔

اب ان مثالوں میں سے ہر ایک اور اسی طرح کی اور تہاروں مثالوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنام کب ذرات کی انتہائی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ اس کی مقرر اور معین ترکیب ہوتی ہے۔ کاربن اور ہائیڈروجن کے ذرات کا ہر اجتماع ترکیبی کسرات نہیں بناتا۔ ترکیب کے معلومہ قوانین کے مطابق صرف (C₂H₆, C₂H₄, C₂H₂) ممکن ہیں لیکن (C₂H₅, C₂H₃, C₂H, CH₃, CH₂, CH) وغیرہ ہمارے موجودہ علم کے مطابق ناممکن مرکبات ہیں۔ دوم۔ یہ انتہائی ترکیب صرف گرد و پیش کے مناسب حالات میں ممکن ہوتی ہے۔ اختصار کا کام ان حالات

Palladium ۱۰

Formaldehyde ۱۱

Calcium Hydrate ۱۲

Formose ۱۳

Ethylene ۱۴

Bromine ۱۵

Ethylene Dibromide ۱۶

Potassium Cyanide ۱۷

Ethylene Dicyanide ۱۸

Succinic acid ۱۹

کو معلوم کرنا ہے، جن میں یہ ترکیب واقع ہو سکتی ہے۔ مرکب کمسرات کو ان عناصر کے بالراست ملائے سے پیدا کرنا ناممکن ہے، جن سے وہ مرکب ہیں۔ یہ مرکبات متعاقب مدارج ایک سلسلے کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور ان مدارج میں سے ہر ایک کے درجہ کے مناسب حالات و شرائط کو اعتبار سے معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح اکثر وہ مادے بنائے گئے ہیں، جن کو حیوانات وغیرہ حالات میں پیدا کرتے ہیں، لیکن ابھی اکثر مادے ایسے بھی ہیں، جن کو اس طرح نہیں بنایا جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کو مطلوبہ مراحل و مدارج کا علم نہیں، یا پھر یہ کہ ہم نے ان شرائط کو معلوم نہیں کیا ہے، لیکن کے تحت یہ متعاقب ترکیب واقع ہو سکتی ہیں۔ یہاں ہر ہم پھر وہی بات بیان کر سکتے ہیں، جو ہم نے قلموں کی نشوونما کے متعلق بیان کی تھی، کہ اگر ہم کسی کیسیادی مرکب کے نشوونما کے ارتقا کے گزشتہ مدارج کا کھوج لگائیں، تو ہم ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں سلسلے میں ظاہری انقطاع ہوتا ہے، لیکن یہ یاد رہے، کہ انقطاع کے لفظ کو یہاں بھی ہم ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، جن میں، کہ ہم نے وہاں کیا تھا۔ اگر گندہک کے تجارت و سکتے ہوئے کوٹلوں پر سے گزارے جائیں، تو ایک اڑ جانے والا مرکب پیدا ہوتا ہے، جس کو کابین ڈائی سلفائیڈ کہتے ہیں۔ اسے ایک وزنی بے رنگ مائع کی صورت میں منجمد کیا جاسکتا ہے۔ اس مائع کے خواص گندہک اور کابین کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ انتخابی ترکیب کا منفرد ترین حاصل ہے۔ یہ ترکیب سے قبل مفردات کی طبیعی حالت، اور ترکیب کے بعد مرکب کی طبیعی حالت کے قائل میں نمایاں انقطاع ہے۔ یہاں مفردات کے طبیعی خواص میں تبدیلی اور غیر محسوس طور پر مرکب کے خواص میں تبدیل نہیں ہوتے، بلکہ جس وقت مرکب کی ترکیب ہوتی ہے، عین اسی وقت ایک نئی صورت کا آغاز ہوتا ہے۔ معین نوعیت کی انتخابی ترکیب، ماحول کے روک تھام کرنے والے حالات، نشوونما کے معنی میں ظاہری انقطاعات، یہ وہ باتیں ہیں، جو ہم غیر عضوی

فطرت سے سیکھتے ہیں۔
 لیکن بہت ممکن ہے کہ اب تک قارئین یہ سوچ رہے ہوں، کہ اس تمام
 تقریر کو نفسیات متقابلہ سے کیا تعلق ہے، لیکن ان کو ذرا صبر کرنا چاہئے اس سوال
 کا جواب دینے سے قبل میں اس باب کی مرکزی غرض و غایت کی توضیح کر دوں گا۔
 نفسیات میں دو مخالفت مذاہب ہیں۔ ایک طرف تجربیت ہے۔ یہ مذہب
 بیانی نفسیات پر پوری طرح قانع ہے۔ واقعات تلازم برزور دے کر یہ نفسی احوال
 کی تخلیق و تجوین کو شرائط تلازم کے تحت اجتماع کا مسلسل عمل کہتا ہے۔ یہ اس عمل
 کی تہ میں کسی قانون ترکیب کو تسلیم نہیں کرتا، یا کہ از کم اس قانون پر بہت زور نہیں
 دیتا۔ ایک طرف تو یہ اپنی نفسیات کو حیاتیاتی تحقیق کے نتائج پر مبنی کر کے کالے کا
 خواہشمند ہے، اور دوسری طرف ارتقائیت سے ”ماحول“ کا لفظ سیکھ لیتا ہے۔
 نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ یہ نفسیاتی تخلیق و تجوین کو ماحول کے اثرات کا حاصل اور
 ذہن کو عوارض حالات کے ہاتھ میں کٹ پٹی سمجھتا ہے۔ عضویات کے ساتھ
 متحد ہو کر یہ شعور کو عصبی بافتوں کے عضویاتی تغیرات کے سلسلوں کا تاشائی
 کہتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ مذہب ہے جس کو اڈر اکیٹ کہہ سکتے
 ہیں۔ اس کے نزدیک انتخابی ترکیب ذہنی نشوونما کی لازمی اور مرکزی خصوصیت
 ہے، اور ماحولی عوارض حالات کا درجہ ماتحتی ہے، لیکن اس کا دعویٰ ہے، کہ
 یہ انتخابی ترکیب (جس کو یہ اڈر اکیٹ کہتا ہے) ذہن کے لئے مخصوص ہے۔
 فطرت میں کہیں اور اس کا وجود نہیں۔ پیرو فلیسٹ مارک بالڈون کا قول ہے،
 کہ ”دو عالم طبیعی میں ہم کوئی ایسی ربط پیدا کرنے والی قوت نہیں پاتے جیسی کہ“

۱۰ Apperceptionism

۱۰۔ میں یہاں اس اصطلاح کے معنی، یا معنوں پر بحث نہیں کر سکتا۔ صرف اس قدر کہنا کافی
 ہے، کہ بعض اوقات گو یہ اس ترکیبی پہلو ان کو عادی ہوتی ہے، جو تمام نفسی اعمال میں پایا جاتا ہے، اور بعض
 اوقات اس کو ترکیب کی ان اسطی اور بعض صورتوں تک محدود کر دیا جاتا ہے، جو مثلاً و قوت کا علم
 کی تجوین اور توجہ کی فطرت میں نمایاں ہوتی ہے۔ (موصوف)

۱۰ Mark Baldwin

وہ جس کو نفسیات میں فعلیت اور ایک کہتے ہیں۔ اب جس عقیدہ کو ہم نے اس زمانہ میں اختیار کیا ہے، اس کے مطابق تجربیت میں صحت صرف اس قدر ہے کہ نفسیات کے مطالعہ کو تباہ حد امکان دیگر مادی علوم کے مطالعہ کے ہم پار کیا جائے، اور عام حیاتیات کے نتائج سے پورا پورا استفادہ کیا جائے۔ اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ سارا زور ماحول پر دیتا ہے، اور داخلی انتخابی ترکیب کے قانون بالکل، یا تقریباً بالکل، نظر انداز کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب اور اکیبت نفسیات میں انتخابی ترکیب کی مرکزی اہمیت پر اصرار کرنے، اور ایک ذی شعور ذات کی فعلیت پر زور دینے، میں بالکل حق بجانب ہے، لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ یہ انتخابی ترکیب کو ذہن کی فعلیت کے لئے مخصوص فرض کرتا ہے۔ لہذا میرا فرض یہ ہے، کہ امکانی وضاحت کے ساتھ میں اس انتخابی فعلیت کے حقیقی وجود کو نہ صرف بصورت ایک پر اسرار اصول، بلکہ بحقیقت مشاہدہ کئے ہوئے واقعات سے جائز نتائج کے مختلف کردوں۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی دکھانا ہے، کہ یہ ترکیبی فعلیت عالم گیر ہے، یا یوں کہو، کہ فطرت کے تمام معلومہ پہلوؤں میں مشترک ہے، اور عالم ذہن کے ساتھ مخصوص نہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ میں غیر نامی کائنات، حیاتیات اور نفسیات میں ارتقائی نشوونما کے مظاہر پر غور کئے بغیر اس تمام باتوں کو منطقی طور پر واضح کر سکتا ہوں۔

مزید برآں میں ادنیٰ یا اصلی قوانین فطرت میں فرق بیان کرنے کا بھی خواہشمند ہوں۔ یہ فرق عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن یہ نفسیات اور علوم کی دیگر شاخوں کے لئے بہت اہم ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے یاد رکھنا چاہیے کہ قانون سے میری مراد کسی مشاہدہ کئے ہوئے واقعہ یا اس سے ماخوذ نتائج کا ایک عام بیان ہے۔ کادربن کے گمناہک کے ساتھ ملنے کا میلان ادنیٰ یا اصلی قانون کا نتیجہ ہے، اور جب یہ ملتے ہیں، تو گویا یہ ملنے کے لئے آزاد ہیں۔ ہر وہ صورت جہاں طبیعی خلقی میلان کی، بغیر کسی رکاوٹ و مداخلت کے کشنی ہوتی ہے، انفرادی کی مثال ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ اکی جوہر ہے

ہمارے تخیل آزادی کا۔ یعنی یہ کہ وہ جسم، یا نظام جس کو ہم آزاد کہتے ہیں جس
ان معنوں میں آزاد ہے، کہ وہ اپنی خلقی فطرت کے میلان کی بنا پر کوئی
تخلی کر سکتا ہے۔ بدستی سے غلط، اور اکثر دھندلے اور غیر واضح، مفاہیم
اس حقیقت کو نہ صرف چھپا لیتے ہیں، بلکہ اس سے انکار کا باعث بھی بنے
ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر ہم اولیٰ قوانین فطرت کو نظام ہر سے باہر کوئی
قوت متصور کریں جو ان میں ربط ضبط پیدا کراتی ہے، تو کاہن اور گنبد تک
اس میں ملنے کے لئے آزاد نہیں، بلکہ ان کا یہ طالب ایک خارجی قانون کے
دباؤ سے ہوتا ہے۔ میں اولیٰ قوانین فطرت کو اصلی اور تخلیقی سمجھتا ہوں، یہ
خارجی اور مجبور کن اس کے ساتھ ہی ہر اس نظام کو آزاد کہتا ہوں، جو اپنی ذاتی
فعلیت کا اظہار کرتا ہے۔ ان اولیٰ قوانین کے مقابلے میں میں ایک اور
صنف قوانین گناتا ہوں۔ ان قوانین کو میں عارضی یا ثانوی کہتا ہوں۔
یہ قوانین ماحول کے اثرات مختصر بیان کرتے ہیں۔ آزادی میرے نزدیک
اصلی اور ذاتی ہے، اور دباؤ اور جبر کی تمام صورتیں خارجی اور عارضی۔ ایک
فرد، یہ انسان ہو، حیوان ہو، یا ظلم آزاد ہے اس لحاظ سے کہ یہ اپنی
خلقی، اور ذاتی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یہ مجبور ہے ان معنوں میں کہ
ماحول کے حالات اس کی فعلیت میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں جبر و اختیار
کی ہر سمیٹ میں ان مقدمات کا پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ ہر قانون
فطرت معین ہوتا ہے، لہذا جبر و آزادی میں مذکورہ بالا قسم کا کوئی تعارض و تضاد
نہیں ہوتا۔

اب انتخابی ترکیب جو ہم نے معلوم کیا ہے، کہ ارتقا کا ایک جزو
ہے، فطرت کا ایک اصلی یا اولیٰ قانون ہے، اور ماحول کے اثرات عارضی
یا ثانوی قوانین ہیں۔ دونوں معین، اور بالجوہر فطری ہوتے ہیں۔ اس وقت
میرا مقصد یہ واضح کرنا ہے، کہ غیر عضوی، یعنی غیر نفسانی، ہر قسم کے ارتقا میں
یہ دونوں معلوم کئے جاسکتے ہیں
میں نے انتخابی اور ترکیبی میلان کو جو فعلیت کہا ہے، اور باب سہم

میں اس فعلیت پر کچھ زور دیا ہے۔ اس میں کسی کو شبہ نہ ہوگا، کہ ہمارے گرد پیش
کے کثیر التعداد طبیعی اعمال، یعنی توانائی کے تغیرات و استعمالہ جات کسی قسم کی
اور کسی جگہ، ایک خاص فعلیت کا پتہ دیتے ہیں۔ لیکن ہم اس فعلیت کو طبعی اشیاء
سے باہر فرم کر لے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور یہ سمجھتے ہیں، کہ یہ فعلیت ان
اشیاء پر ہوتی ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ہم فطری قانون سے مجبور کن فعلی کا ذکر
اس طرح کرتے ہیں، گو بایکوی خارجی، اور رابطہ مضبوط پیدا کرنے والی چیز ہے۔
فطرت کی واحدی تعبیر کی خصوصیت یہ ہے، کہ یہ اس فعلیت کو ان حادثات
میں اکلی اور خلقی سمجھتی ہے، نہ خارجی، جن کو ہم طبعی کہتے ہیں۔

اب ہم غیر عضوی توانائی کو چھوڑ کر عضوی توانائی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں
پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ کیا غیر عضوی کائنات طبعی اعمال کے ذریعہ عضوی کائنات
کو پیدا کر سکتی ہے؟ اتنا یقینی ہے، کہ ذی حیات پنخز مایہ کی ترکیب اس وقت
ہمک امتحانی نلی میں نہیں کی گئی۔ لیکن جو شخص شخص اس بنا پر پنخز مایہ کی طبعی ترکیب
کو ناممکن قرار دیتا ہے، وہ امتحانی نلی پر اعتماد کرنے میں حد سے زیادہ مسالہ
کرتا ہے۔ پنخز مایہ کو پیدا کرنے میں جو ناکامی مل میں ہوتی ہے، اس سے صریح
یہ ثابت ہوتا ہے، کہ ابھی ہم نے نہ تو ترکیب کے مدارج کو معلوم کیا ہے، نہ
ان مناسب حالات کو جن میں یہ ترکیب واقع ہوتی ہے۔ بہت ممکن ہے
کہ ہم ان درونوں کو کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں۔ میں بذات خود امتحانی نلی کے فتویٰ
کو آخری قطعی سمجھنے کے لئے تیار نہیں۔ اب میں نہیں جانتا، کہ اس وسیع درخشاں
دنیا میں پنخز مایہ کی طبعی ترکیب کی پہلے بنے ہوئے پنخز مایہ کے بغیر ہو رہی ہے یا
نہیں۔ لیکن مجھے اس بات کا یقین ہے، کہ کرد زمین کی تاریخ میں کسی نہ کسی
وقت ایسا ہو چکا ہے۔ پنخز مایہ کا موجودہ وجود دیتا ہے، کہ بعض مندرجہ بالا
اس طرح ملنے کا ایک ترکیبی میلان پایا جاتا ہے۔ پھر یہی نہیں، بلکہ عضوی کائنات
میں نشوونما کی سرعت اور قوت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ یہ میلان بہت

قوی ہوتا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ جہاں تک ہمارا مشاہدہ کام کرتا ہے، یہ قوی ترکیب واقع نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ ذی حیات نسخہ مایہ کا کوئی ٹکڑا نشوونما کو شروع کرنے کے لئے موجود نہ ہو لیکن اس سے موجودہ ترکیبی میلان کا انکار لازم نہیں آتا۔ اب فرض کیا جاسکتا ہے، کہ اس میلان کی ثبوت و شدت کے باوجود قدر کیسب کے متعاقب مراحل کچھ لئے جن مناسب حالات کی ضرورت ہوتی ہے، ان کا مکمل سلسلہ بہت نادرا وقوع ہے، بلکہ ہو سکتا ہے، کہ کرہ زمین کی تاریخ میں یہ صرف ایک دفعہ واقع ہوا ہو۔ اگر کہا جائے، کہ نسخہ مایہ کے خواص ایک نئے انتقال کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور یہ کہ عضوی و غیر عضوی کے خواص کے منہی میں ظاہر کوئی کٹل نہیں ہوتا، تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، اور اسے اس چیز کی نمایاں مثال سمجھا جاسکتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل نشوونما کی غیر عضوی خصوصیت معلوم کر چکے ہیں۔

اب ہم ذی حیات مادے کے بعض نمایاں مظاہر کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بلحاظ کیمیائی نوعیت بہت زیادہ ملتف توانائی سے محو، اور بے انتہا غیر ثابت ہے۔ یہ نیم مائع، لعاب دار اور متحرک ہے۔ یہ اوجام کی وجہ سے نشوونما، اور ماحول کے تغیرات، یا نسبتہ خفیف مہجرات کے زیر اثر انتشار کی قابلیت رکھتا ہے۔ یہ تشفق سے چھوٹی چھوٹی منفرد اکائیوں، یا خلایا میں تحلیل ہو سکتا ہے، اور ان خلایا میں سے ہر ایک میں بالعموم ایک مرکز می اور متفرق حصہ ہوتا ہے، جس کو مرکزہ کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس نسخہ مایہ کو خواہ ایک واحد کیمیائی جوہر سمجھا جائے، یا مائل جواہر کا مجموعہ، ہر صورت میں یہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ پھر اس میں بھی کلام نہیں ہو سکتا، کہ خلایا کے اندر مرکزے کا تفرق ایک اور انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس وقت نہیں بتا سکتے، کہ یہ تفرق کس طرح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہم بلا خوف تردید یہ بھی کہہ سکتے ہیں، کہ اس ذی حیات مادے کی

ساخت و ترکیب اگرچہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی، تاہم اس کو ذی حیات
 صرف اس وجہ سے کہا جاتا ہے، کہ یہ توانائی کے باقاعدہ استعمال جاتے ہیں۔
 ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہی خصوصیت غیر عضوی اور عضوی میں فرق کرتی ہے جب
 ایک ٹھنڈے محلول میں کلورائیڈ آف لیم کے قلم بنتے ہیں، تو توانائی کی
 دوبارہ تقسیم ہوتی ہے، جب کاربن اور کھائیڈروجن مل کر ایسی ٹی لین
 بناتے ہیں، یا جب کاربن اور گندہک کے ٹکڑے سے کاربن ڈائی آکسائیڈ
 بنتا ہے، تو توانائی کی تقسیم، اور اس کے وجود میں تبدیلی ہوتی ہے، لیکن پھر مایہ
 میں مسلسل اور عام اور اس سے متکثر افتراق کی طاقت کی وجہ سے توانائی
 کے استعمال جاتے ہیں اور اس کی بعض تقیسات کا ایک مسلسل سلسلہ ہوتا ہے، اور
 یہی حیات کی ایک خاص خصوصیت ہے۔ ہم ذی حیات ہستیوں کے حصے
 کا مطالعہ صرف یہ معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کرتے، کہ یہ کیا ہے، بلکہ اس
 میں ہماری نیت یہ دریافت کرنے کی بھی ہوتی ہے، کہ یہ کیا کرتا ہے۔
 ایک خلیہ والے اجسام میں خلیہ کی ساخت کے التفاف میں بہت
 فرق ہوتا ہے، بعض مثلاً امیبیا نسبتاً سادہ ہوتے ہیں، اور بعض مثلاً ڈوٹی سیلا
 میں کچھ زیادہ تفرق ہوتا ہے، بعض اوروں کے مادے میں سیلیکا یا
 کاربونیٹ آف کالش کے نہایت نفاست سے بنے ہوئے، اور نہایت
 نزاکت سے ترشے ہوئے، ڈھانچے پیدا ہوتے ہیں۔ اب یہ بات کہ
 وہ اجسام جن میں تفرق زیادہ ہوتا ہے، ان اجسام کی ترقی یافتہ صورتیں
 ہیں، جن میں تفرق کم ہوتا ہے، ارتقا کے عقیدہ کا ایک لازمی جزو ہے۔
 لیکن کس طرح، اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ غیر عضوی نشو و نما کی ادنیٰ سطح کی
 طرح یہاں بھی دو علتیں کام کرتی ہیں۔ ایک داخلی ترکیبی سیلان، اور دوسرا

Vorticella ۱۰

Silica ۱۱

Carbonate of Lime ۱۲

موجود کن ماحول۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی اہمیت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ لیکن جب ہم ذائقے ٹم کے نہایت نفیس بنے ہوئے فرسٹیول یا خوری مینی خیرا کے نہایت نزاکت سے تراشے ہوئے کلسی جھیلکوں پر غور کرتے ہیں، تو ان کی اس خاص حالت کو ماحول کے کسی احتمالی طرز عمل کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ پھر یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں، کہ تراش و خراش کا اس خاص صورت وضع کا ہونا غیر عضوی حالات کے دباؤ کی وجہ یا دشمنوں یا محض مقابلہ کے سبب سے ان کے حذف ہو جانے کو رد کر سکتا ہے۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا جائز نہ ہوگا کہ ان کی علت زیادہ اہم ہے، اور یہ کہ یہ نفیس ڈھانچے ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو ذائقے ٹم کے فرسٹیول کی مختلف صورتوں کو کیلیسائیٹ کی قلمی صورتوں کی طرح، معین اور ترکیبی حالات سمجھنا چاہئے لیکن عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں اور غیر عضوی حالات میں ظاہر ہونے والی معین صورتوں میں کس قدر فرق ہوتا ہے!

یہ نتیجہ ہے، کہ دیڈی اولیبرن ٹسٹ کی ساخت کے فرشی نقشہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس ٹسٹ اور کوآڈیٹ کی قلمی صورتوں میں تسلسل ہے، لیکن جو تغیرات کہ سلیکا میں اس کی پیدائش کے عضوی حالات سے واقع ہوتے ہیں، ان کی وجہ سے اس کی صنفی مشابہت اس قدر ڈھک اور چھپ گئی ہے، کہ اب اس کو محتاط تحلیل کے بغیر متکشف نہیں کیا جاسکتا۔

اب اگر ہم ایک خلیہ والے حیوان کی ان ہیکلی پیداواروں کو چھوڑ کر خرنایہ کی خوری سیلا، ٹسٹ یا پیرامیسیا نامی اور غیر صورتوں کی ساخت کی طرف

سے Diatom ایک بحری خورینی گٹاس جن میں صرت ایک خلیہ ہوتا ہے۔ Frustule

ڈائٹم کا جھیلکا جس میں دو تہ یہ تمام ہوتے ہیں۔ Radiolarian Tests & Foraminiferae

گہ Stentor

شہ Paramoecium

توجہ کریں، جن میں بھی کچھ کم تفرق نہیں ہوتا، اور اگر ہم ان کے متعلق سوال کریں کہ یہ کہاں تک انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہیں، اور کہاں تک ماحول کے اثرات کا، تو ہماری مشکلات میں پیش از پیش اضافہ ہو جاتا ہے۔ بہر کیف وہ متعدد صورتیں، جو واقعہ ہمارے مطالعہ میں آتی ہیں، قیاسی ارتقائی رو سے، یقیناً تبدیل کا نتیجہ بنو گی اور یہ تبدیل پیدا ہوگا، اس طرح کہ بعضی مادہ، یا اس کے کچھ حصہ کی ذاتی فطرت گرد پیش کی قوتوں کے دباؤ سے، روئل کرے۔ لہذا اسی اور ضروری سوال یہ ہے، کہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات معین ہوتے ہیں یا خیر معین؟ جو صورتیں کہ ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں، کیا وہ بالکل بے تعداد غیر توافقی تبدلات کے حذف کے بعد، توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا ماحصل ہیں؟ یا کیا وہ ان تبدلات کی کثیر (انہ غیر محدود) تعداد میں سے توافقی تبدلات کے طبعی انتخاب کا مال ہیں، جو معین ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں؟ بالفاظ دیگر ارتقا کے اس درجہ پر پہنچنے کے بعد کیا ہم نے انتخابی ترکیب کے معین حالات سے ہمیشہ کے لئے نجات پائی ہے، اور اب ہم کو کسی اور سمت میں غیر معین تبدلات پر غور کرنا ہے؟ یہ سوال حیات پاتی ہے، اور محض مشاہدے سے اس کا جواب بہت مشکل ہے۔ لیکن اگر بعض ایک خلیہ والے اجسام کے ڈھلچے معین تبدیل کا نتیجہ سمجھ لئے جائیں، تو یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا، کہ وہ ڈی سیلا، یا پیرامیسی ام کی تفرق ساخت بلاشبہ معین ترکیب کا طبعی منتخب شدہ نتیجہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ڈائیس ٹمر کے تراشے ہم سے فرسٹیول کی طرح ڈی سیلا کی مخروطی ساخت بھی ایک اسی داخلی فعلیت کا مرئی اظہار ہے، جو ایک حد تک گرد پیش کے حالات کے قابل میں ہے۔

بہت سے خلا یا والے اجسام اور ایک خلیہ والے اجسام میں فرق صرف یہی نہیں، کہ مقدم الذکر میں بہت سے خلا یا والے ہیں اور منحصر الذکر میں

فقط ایک بڑا فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر کے خلیا میں تفرقات ہوتے ہیں، جن کے وظائف بھی مختلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ یہ متفرق ساختیں اور وظائف اس طرح ملے ہوئے، اور مطابق ہوتے ہیں، کہ یہ بلحاظ ساخت و طبیعت ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ ان میں تو آلودہ و تناسل یا تو بذریعہ تشقق ہوتا ہے، یعنی جسم دو یا زیادہ حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کیڑوں میں ہوتا ہے، یا بذریعہ بھول کے، جیسا کہ اکثر زووفیٹس میں ہوتا ہے، یا پھر اندوں کے انفصال سے جو عموماً بار آور ہوتے ہیں، اگر بعض صورتوں میں ان کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ ہم یہاں صرف جنسی تناسل پر بحث کر سکتے ہیں۔ اس میں اس طرح متفصل ہونے والا اندا ایک خلیہ ہوتا ہے، جو کہنا چاہئے، کہ مثیلی ہوتا ہے، اس میں مناسب حالات کے تحت تری یا اگر اس جسم کی صورت اختیار کرنے کی قابلیت بالقوة موجود ہوتی ہے، جس سے وہ منفصل ہوا ہے، یہ درست قوت کی اصطلاح اس ساخت و توانائی کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے، جس کی وجہ سے اس خلیہ میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے انسانی بیضہ یا نطفہ معلومہ کائنات میں مادے کا سب سے زیادہ عجیب ذرہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہم اپنے غور و فکر کو صرف اعلیٰ حیوانات تک محدود رکھیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہر فرد مکمل اپنے لاکھوں مطابق خلیوں اور خلوی نسیجوں کے، فقط ایک خلیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس خلیہ کے مرکز میں وہ جرثومی مادہ ہوتا ہے، جس کو دو مختلف اقراء ہم پہنچاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس خلیہ اور غالباً اس کے مرکزہ میں اس مرکب و تلف جسم کی قوت ہوتی ہے، جس کی صورت یہ انجام کار اختیار کرتا ہے۔ پس سے ہر تبدل کا آغاز ہونا چاہئے۔ اصطلاحیوں کہا جائے گا، کہ تبدل جرثومی الاصل، لیکن جسمی الاظہار ہے۔

۱۔ Zoophyte اسے کی وہ صنف جس میں نباتی اور حیوانی، خاصیت ہو، مثلاً انجھ۔

لیکن یہاں پر پھر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ جراثیمی مادے میں اس تبدل کی علت کیا ہوتی ہے؟ یہ تو ظاہر ہے، کہ نسبتاً ناکام انحال کو مدد کرنے کے بعد طبعی انتخاب کا خارجی فعل ان تبدلات کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ مدد کر سکتا ہے۔ مناسب و موزوں تبدلات کے ہونے ہوئے طبعی انتخاب بقا کی توجیہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ ان تبدلات وجود اور ان کی پیدائش کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ تبدلات تو لحاظ اصل جراثیمی اور لحاظ اظہار سبھی ہوتے ہیں۔ خود طبعی انتخاب جسمانی تنظیم میں تبدل کے سببی اظہار پر موقوف ہوتا ہے، اور طبعی انتخاب قوم پر اثر آفریں صرف اس وجہ ہوتا ہے کہ یہ اجسام جراثیمی خلایا (جن میں تولید بالمثل کی قابلیت ہوتی ہے) کے حال ہونے لگے ہیں۔ ہر ایک فرد اپنے جراثیمی مادے میں اپنی ساخت اور توانائی کا راز پوشیدہ رکھتا ہے۔ اگر یہ فنا ہو جائے، یا قوم کی بقا میں حصہ نہ لے، تو اس کا جراثیمی راز بھی کسی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور معلوم ہوتے ہیں، کہ جراثیمی مادے میں شروع ہونے والے تبدلات بالضرورت دائمی اور اعلیٰ ہوتے ہیں۔ بیرونی اثرات سے یہ صرف عیاں ہوتے ہیں، پیدا نہیں ہوتے۔ اگر یہ نتیجہ صحیح ہے، تو پھر دوسرا سوال یہ ہے، کہ یہ تبدلات ہمیشہ ہوتے ہیں یا غیر ہمیشہ؟ حیاتیات کے ایک مذہب کا خیال ہے، کہ یہ اکثر ہمیشہ ہوتے ہیں، اور ان کا طریق آغاز بھی عبیر الفہم نہیں۔ اگر کسی حیوان کا کوئی جسمانی حصہ اس حیوان کی زندگی میں متغیر ہو جائے، تو یہ کسی خصوصیت جراثیمی مادے پر اس طرح اثر ڈالتی ہے، کہ اولاد میں بھی یہ تغیر پائے جاتے ہیں، جو اس جراثیمی فرد سے پیدا ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص باقاعدہ منش و ورزش سے اپنے جسم یا دماغ کی تربیت کرے، تو وہ گویا اپنے جراثیمی مادہ میں اسی تربیت کے بیج بورہا ہے۔ جو لوگ کہ اس عقیدہ کے حامی ہیں، وہ اس وقت تک کسی خصائص کے توارث کو ثابت نہیں کر سکے ہیں، یا

بالفاظ دیگر وہ اس طرح کی تشبیہی تشبیح نہیں کر سکتے جس سے جرثومی مادہ اس اثر کو قبول کرتا ہے۔ اس عقیدہ کے مخالفین دعویٰ کرتے ہیں کہ بعض تبدلات کا آغاز اس وقت تک نہ ثابت ہوا ہے اور نہ احتمالی ہے۔ اس مذہب کے نزدیک تمام تبدلات جرثومہ یا یہ کے اندر ہی سے شروع ہوتے ہیں اور جو خارجی تبدلات نہ کہ جسمانی تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں وہ جرثومہ یا یہ میں تشکیل پاتے ہوتے۔ اگر ایسا ہے تو پھر ہم کو غذا آب و ہوا اس واسطے جس میں کہ وہ حیوان زندگی بسر کر رہا ہے بشطریقہ یہ واسطہ جسم کے اندر محفوظ جرثومہ یا یہ پر اثر کر سکتا ہو گئے سے ان اثرات پر تنگیہ کرنا پڑیگا جو جرثومی مرکزی مادے پر پڑتے ہیں۔ ان کے علاوہ جسمی خلا یا اور ان کے آل کے عضوی ماحول کے عام اثر کو بھی ملحوظ رکھنا پڑیگا۔ یہ اثرات غیر متین تبدیل کا باعث بھی ہو سکتے ہیں اور متین تبدیل کے بھی پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اتفاق بے شمار عارضی اور ہنگامی تبدلات کو طبعی انتخاب کے کل حذف کے لئے پیش کرتا ہے۔ دوسری صورت میں ہم کہیں گے کہ انتخابی ترکیب بعض تبدلات کی ایک متقرر تعداد کو کشمکش حیات کے حوالہ حذف کے سامنے پیش کرتی ہے۔ شاید کیوش کے مشاہدات سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پانی میں بعض جھینگے رہتے ہیں اس کی ٹمکنی کو تدریج بدلنے سے ایک نوع دوسری میں بدلی جاسکتی ہے اور یہ نوع دم کے ٹکڑوں کی صورت اور کانٹوں کی نوعیت کے لحاظ سے اہلی نوع سے متین اختلاف رکھتی ہے۔ سپرنیا کی ایک نوع کے چند کڑے مشابہ ہیں موٹر لینڈ لائے گئے اور ہوسم ہر مایں نہیں دیں رکھا گیا۔ ان کے کوٹوں سے جو پردے نکلے وہ بالکل اہلی نوع کے مشابہ تھے۔ انہوں نے انڈے دئے ان کے کیڑوں کو جگنڈو بیچیا پتے بطور خوراک دئے گئے۔ اس تمام مشودہ کے بعد

۱ Schamankewitsch

۲ Saturnia

۳ Pupa کی پیدائش کی تیسری حالت۔

۴ Coccus

۵ Juglan Regia

کہتا ہے۔ ان ہی کی مدد سے حرث و مہج کی صلاحیت بالقوة صلاحیت بالفعل میں بدلتی ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ان کو عین انتخابی ترکیب کے ساختی منظر ہر کہا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر ڈائسلیں کی رائے ہے کہ موروئی تبدل کی علت بائی اوفس اور ڈی ٹھی نٹ پر خارجی اثرات کا لازمی نتیجہ ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم بلاشبہ تبدل کی علت کو متغیر خارجی ماحول کے اثر کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، لیکن ان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ اس طرح پیدا ہونے والے تبدلات کو بلحاظ سمت عین سمجھتا ہے، یا نہیں۔ لیکن اس نے اپنے اس عقیدہ کا پروردگار اظہار کیا ہے کہ ہم بے شمار تواضعات کو ان اتفاقی تبدلات کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، جو صرف ایک دفعہ واقع ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: جو جن ضروری تبدلات سے احتمال جانتا، بذریعہ انتخاب پیدا ہوتے ہیں، وہ ہم صورت میں اکثر افراد میں بار بار ظاہر ہونے چاہئیں، اگر تبدلات غیر عین نہیں ہوتے، بلکہ انتخابی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو ان تبدلات کو اکثر افراد میں بار بار ظاہر ہونا ہی چاہئے۔

ڈاکٹر ڈائسلیں کے تمام افتراضات کو تسلیم کر لینے کے بعد بھی وہ طرز جس پر کہ ڈی ٹھی نٹ اور بائی اوفس جسم میں عمل نشو و بروز کے وقت پھیلے ہوتے ہیں ایک سمت ہی رہ جاتا ہے، اور اس سے ڈاکٹر ڈائسلیں بخوبی واقف ہے۔ وہ صداقت و حقیقت کا ایک ایسا وابستہ دار اور نصف مزاج متلاشی ہے کہ ہماری موجودہ لاعلمی کی طرف سے وہ اعراض کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

میرا خیال ہے کہ نشو و نما کے مسئلہ پر توانائی کی طرف سے ہم کو ذی حیات جسم کو، بلکہ بار آوریں غلیہ کو بھی صرف ایک شین ہی نہ سمجھنا چاہئے۔ یہ ایک جانشین ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ ایک لکچر نے چیمبرگائی روسکوپ لمبوں کو گھومتے ہوئے حصوں کا ایک مرکب و ملتف نظام بتایا تھا، جب تک یہ گھومتے رہتے تھے اس وقت تک تو پورا نظام ثابت رہتا تھا، اور اس گھماؤ کے ختم ہوتے ہی اس نظام کا

بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کو گروہ میں سن کہتے ہیں۔ (مترجم)
 Gyroscope ایک آلہ جس سے گھومتے ہوئے اجسام کے نظام دکھاتے ہیں (مترجم)

بھی خاتمہ ہو جاتا تھا۔ ساخت کی تقسیم بھی زندگی کا گھماؤ کسی نہ کسی طرح اثر آفریں ہوتا ہے، اور مختلف بیضے ترقی پا کر حیاتی گھماؤ کے موردی فرق کی وجہ سے مختلف حیوانات بنتے ہیں تقسیم خلایا میں صرف ساخت ہی کو دخل نہیں ہوتا۔ اس میں اس چیز کو بھی دخل ہونا چاہیے جس کو میں نے گھماؤ کہا ہے۔ لیکن گھماؤ کی اصطلاح کو لفظاً و معنائاً سمجھنا چاہیے۔ جب ایک جسم کے مختلف حصے بن چکے ہیں، اور تفرق شدہ خلایا اس کی ترکیب میں داخل ہو جاتے ہیں، تو ہر خلیہ کا گھماؤ بڑی حد تک اس پاس کے خلایا کے گھماؤ پر متوقف و مشروط ہونا چاہیے، کیونکہ ان ہی خلایا سے اس کا قریبی ماحول بنتا ہے۔ اسی طرح ہر خلیہ کا گھماؤ اپنے ارد گرد کے خلایا پر اثر آفریں ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے مجموعے کا گھماؤ متطابق اور مل گھماؤ ہوتا ہے، ہجو حیثیت کلی اس مجموعے کے عام ماحول پر مشروط ہوتا ہے۔

جس چیز کو اس سے قبل میں نے بار آور بیضہ کی قوتہ کہا ہے، اس کو اسباب ہم بائی اوفو یا کسی اور طرح کی ساخت سمجھ سکتے ہیں، جو ایک مخصوص و مخصوص گھماؤ کا آلہ ہے۔ میں بذات خود اس حیاتی گھماؤ کو ایک ایسی چیز سمجھنے کی طرف مائل ہوں، جس پر انجام کا بہت زور دیا جائیگا۔ گھماؤ ساخت کی نشو و بردار کی تعیین کرتا ہے، نہ بالعکس۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بار آور بیضہ کا مخصوص و مخصوص گھماؤ، اور اس کے ساتھ قابل اوجام مواد کا وافر ذخیرہ موجود ہے، تو بالغ العمر جسم کے تفرق شدہ خلایا کے لئے انتہائی زیادہ وقفہ و متطابق گھماؤ کا ارتقا بطور نتیجہ کے حاصل ہوتا ہے، اور یہ نتیجہ ہماری آنکھوں کے سامنے ایک ساختی مال کی صورت میں آتا ہے۔ جسم کی طبیعی فعلیتیں تو حیاتی گھماؤ کے مخصوص تطابقات کا نقد نتیجہ ہوتی ہیں۔ لیکن میکا نکیات کی یہ تشیل ہم کو گمراہ کر سکتی ہے۔ ہم متطابق پرزوں سے ایک مشین بناتے ہیں، تاکہ توانائی کے خاص استعمال کے حیات پیدا کر سکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ ساخت توانائی کے حاصل کی نوعیت کی تعیین کرتی ہے، لیکن فطرت کی تعیین بنائی نہیں جاتی، بلکہ ان میں نشو و نما ہوتا ہے۔ اور ان کی ساخت کی تعیین توانائی کی اس صورت سے ہوتی ہے جس کا یہ آلہ ہے۔ ارتقا کے عقیدہ کے مطابق توانائی کے جو استعمال حیات مرکب حیاتی گھماؤ میں شامل ہوتے ہیں، وہ اولاً تو نتیجہ ہوتے ہیں حیاتی کر تلی ارتعاشات کی حلقی اور متین ارتعاشی

ترکیب کا جس پر کہ یہ گھما گھول ہوتا ہے، اور ثانیاً یہ نتیجہ ہوتے ہیں گھماؤ اور ماحول کے توازن کا۔

حیاتی کمزوری صرکات اور توانائی کے استحصال جات نزاکت تطابق کے اوج پر اعلیٰ درجہ دار جانوروں کے دماغ میں پہنچتے ہیں، اور انہیں یہ نظام شعور کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ اس طرح جسم سے ذہنی ارتقائی طرف بڑھ جاتے ہیں۔

اس بحث میں مندرجہ ذیل اہم سوالات قابل غور ہیں: (۱) کیا ذہنی نشوونما میں بھی انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ (۲) ذہنی ارتقا میں اثر آفرین ماحول کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ (۳) تبدل معین ہوتا ہے یا غیر معین؟ (۴) کیا ذہنی نشوونما کے مکمل میں ظاہری انقطاعات ہوتے ہیں؟ (۵) کیا ذہنی ارتقا حذف کی بنا پر طبعی انتخاب پر موقوف ہوتا ہے؟ (۶) کیا کسی خاص پختن رکھنا ضروری ہے؟

پہلے سوال، کیا ذہنی نشوونما میں انتخابی ترکیب ہوتی ہے؟ کے جواب میں میرے نزدیک، سر تفصیلات لازماً یہی کہہ سکتا ہوں کہ ہاں ہوتی ہے۔ اور میں قارئین کی توجہ اس بات کی طرف منطقتاً گراؤنگا جو میں نے سرے سے کی خارجیت کے ضمن میں بیان کی تھی۔ میں اپنی کتاب کے صفحہ پر سے سر اٹھانا چوں تو ایک کتاب کا ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک خاص فاصلے پر ہے یعنی تخلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتسام شبکے کے بعض احساسات، اور بعض ان حرکی احساسات کے ادغام کا نتیجہ ہے، جو آنکھ کے عضلات اور آلہ توفیق سے حاصل ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک یہ یہی ہے، کہ چند تنوعات اور مختلف احساسات کو محض ملانے سے ارتسام کی یہ خارجیت پیدا نہیں ہوتی۔ اصلیت یہ ہے کہ جب شبکے کے احساسات حرکی احساسات میں مدغم ہو جاتے ہیں تو ایسی ترکیب حاصل ہوتی ہے، جو بلحاظ نوعیت نئی اور عین ہوتی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح حیات کا خام مواد انتخابی ترکیب کا حاصل ہوتا ہے، اسی طرح دقوف کا خام مواد بھی کسی ایسے ہی گل پر موقوف ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بات بالکل ممکن تصور ہے، کہ دقوف کے عناصر محض اتفاقی اجتماع سے، اور اس انتخابی ترکیب کے بغیر جو میرے نزدیک غیر عضوی، اور نصی، ارتقا کے تمام صعودی تہن میں ساری ہے، احساسی تجربہ اور شعور کے

باعث ہوں بہر حال جہاں تک کہ میں نفسیات کی تعلیمات کو سمجھ سکا ہوں یہ بیانگ
دل اس واقعہ کا اعلان کرتی ہے کہ انتخابی ترکیب ذہنی ارتقا کا جوہر ہے۔

اب ہم دوسرے سوال کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غیر عضوی
و عضوی ارتقاء کے ادنیٰ مدارج پر ماحول نشوونما میں کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ انتخابی ترکیب
کے حالات اگر قیام دوام پاتے ہیں تو ان کا ماحول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ذہنی نشوونما میں ماحول کیا ہوتا ہے؟ یہاں ہم کو مختلف ماحولات میں
فرق معلوم کر لینا چاہیے۔ ایک ماحول تو متطابق نظام افکار و اشیا کا ہوتا ہے جس میں
ایک فرد کے ذہن کی نسبت ترکیب متبل ہوتی ہے۔ دوسرا ماحول متعدد اکائیوں کا ہوتا ہے
جو اس ترکیب کے گویا عناصر و مفردات ہیں۔ ذہنی ترکیب دماغی مکرات کی کثیر تعداد کے
مکمل گھماؤ کی ہم نسبت ہے۔ اس مکمل گھماؤ کے نتائج عام ماحول کے مطابق ہونے چاہئیں،
لیکن خلایا کے کسی مانتی مجموعہ گھماؤ کا ارد گرد کے مجموعات کے گھماؤ کے مطابق ہونا بھی
ضروری ہے، کہ یہی مجموعات اس کا قریبی ماحول بناتے ہیں۔ اس طرح ایک فرد کے
ذہنی نظام اور اس کے اجتماعی اور دیگر اقسام ماحول میں کافی مطابقت ہونی چاہیے۔

صرف اسی طرح یہ فرد متقابلہ اور دشمن کی زد سے محفوظ رہ سکتا ہے، اور اسی طرح وہ قہر خانہ
یا گل خانہ میں عارضی حذف سے بچ سکتا ہے۔ اعلیٰ سطح پر عقلی فکر کے بار آور ہونے کے
نئے لازمی ہے، کہ یہ فکر مخالفت تنقید کو سمجھنے کے قابل ہو، خود اس نظام میں کسی تصور یا
نصب العین کا ماحول بالکل نقصی ہوتا ہے۔ یہ بات اعلیٰ عقلی تصورات اور اطلاقی اور

جمالی نصب العین میں تو بالکل ظاہر ہے لیکن احسانی میدان میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ وجہ
اس کی یہ ہے کہ احسانی تجربے کے ماوراء اور مابعد کوئی اور جانچ نہیں، اور احسانی سمجھ پر نفسی
ہوتا ہے۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہنی ترکیب کا ہر مال اپنے وجود کو ثابت کرنے

کے لئے اس ذہنی نظام کے مناسب حال ہونا چاہیے جس میں کہ وہ نشوونما پاتا ہو۔
اس کے نفسی گھماؤ تمام نظام کے مطابق نفسی گھماؤ کا بہرہ اکر رہا ہوتا ہے۔ میں ایک مسئلہ پر

غور کر رہا ہوں، اور حقیقتاً ہی دیر میں کسی نازک تلازمہ بالمشابہت کی وجہ سے اس کا حل
ذہن میں آجاتا ہے لیکن ابھی اس کو ماحول کی آرائش میں سے گزر رہا ہے۔ اگر یہ اس مسئلہ

کے متعلق بہتری تمام معلومات کے مطابق نہیں، تو میرے نظام افکار میں مستقل جگہ نہیں پاسکتا۔

یہ اپنی عدم مطابقت ہی کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔ ضدین ایک ترکیب میں جمع نہیں ہو سکتے۔ رائیں کی ترقی کا یہی طور ہا ہے۔ فکر کرنے والا اپنے متقدمین کے انکار میں سے بہترین کا انتخاب کر لیتا ہے، اور شاہدہ و اختیار سے نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک مناسب و موافق نظام صورت بند ہوتا ہے، اور وہ وہ چیز جو اس نظام کے مناسب نہیں حذف ہو جاتی ہے۔ بعد کے فکر کرنے والوں کے لئے یہ سب ماحول کا جزو بن جاتا ہے جس کے مطابق ان کے نظام افکار کو بننا پڑتا ہے۔ یہ لوگ اس پر پھر سائنٹفک طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں، اور نامناسب اجزاء کو حذف کرتے ہیں اور اس طرح زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ صورت میں یہ نظام آئندہ مل کے ورثہ میں آتا ہے۔

ہمارے ذہنی توازن کے تبدلات یقین ہو گئے ہیں، یا غیر یقین؟ ہمارا تیسرا سوال اس کا فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ کیا سیرت کی یقین و متحرک اصناف ہوتی ہیں، یا یہ اضافہ محض مقولات ہیں، محض کے تحت ہم بہت زیادہ ناقابل تغیر افراد کو رکھتے ہیں، کیا ذکاوت و فطنت سرور و قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اتفاقیہ طور پر مناسب اجتماع کا نتیجہ ہے، یا کیا یہ انتخابی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، و میرا خیال ہے کہ تبدلات یقین، اور انتخابی ترکیب کے متدرج حالات ہوتے ہیں، اور یہ کہ ذہنی نشوونما وہ راستہ اختیار کرتا ہے جس کی یقین ذہن کے اولی قوانین کرتے ہیں، بلعینہ اس طرح جیسے کہ فہم کا نشوونما اس راستہ کو اختیار کرتا ہے جس کی یقین تہاؤ کے اولی قوانین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اس طرح ہم سادہ تر سے پیچیدہ تر کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح ترکیب کی سختی اور تلی کوچ اور انہماک میں بدلتی جاتی ہے، ترکیب کے یقین امکانات دماغ اور ذہن میں بہت زیادہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح یقین تبدلات کی کثرت ہی کی وجہ سے ان کی یقین ترکیبی نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے۔

اب ہم جو تھے سوال کیا ذہنی نشوونما کے تسلسل میں نظام ہی انقطاعات ہوتے ہیں؟ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے نظام ہی انقطاعات موجود ہوتے ہیں۔ خاص و قوت دماغ اس سے اس کی تجربے کی طرف ترقی کے معنی میں اس قسم کا

انقطاع غالباً موجود ہوتا ہے۔ اسی تجربے سے عقل و فکر کی طرف ترقی میں بھی میرے خیال میں اسی طرح کا انقطاع ہوتا ہے۔ اسی تجربے اور عقل کی ترقی کا منحنی نہایت ہمواری کے ساتھ اوپر کی طرف چلتا ہے، لیکن اور ایک اضافات کا جزو داخل ہوتے ہی ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر موجودہ معطیات کی بنا پر اسی تجربے، اور تصویری فکر کی حد قابل حیوانات کے رتبہ ادلی کے ادنیٰ مدارج اور انسان کے درمیان کھینچی جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ذہنی ارتقاء کے اس درجہ پر ایک ظاہری انقطاع ہوتا ہے، جیسے بس طرح کا ارتقاء عمل کے غیر عضوی مدارج کے درمیان ہوتا ہے یہی وہ خیال ہے جس کی طرف میرا رجحان ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ تسلسل کے ایسے ظاہری انقطاعات ارتقاء کے متصادم منحنی کے طبعی واقعات ہیں۔ لہذا اگر یہ ذہنی ارتقا میں بھی واقع ہوتے ہیں تو اس طرح ارتقاء کا یہ بہرہ غیر عضوی اور عضوی پہلو کے ہم ملہ ہو جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ تسلسل کے ظاہری انقطاعات کو ان حالات کا نتیجہ سمجھنا چاہیے جن میں اس کا یہ ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں پانی کی مائع اور سیسی حالت کے درمیان انقطاع صرف دباؤ کی طبعی حالات میں ہوتا ہے۔ اور صرف ان ہی حالات میں ممکن ہوتا ہے جس طرح اندلطف دوز اور دیگر محققین کی تحقیقات نے مائع اور بخارات کے تسلسل کی ان شرائط کو معلوم کیا ہے، اسی طرح اگر ہم بھی مناسب حالات و شرائط کو معلوم کر لیں تو تسلسل کا یہ ظاہری انقطاع غالباً عائب ہو جائیگا۔ لہذا ہم یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ ارتقاء حیثیت عمل کے بالضرورت واحد اور تسلسل ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس میں کوئی خارجی مافوق فطرت مداخلت نہیں ہوتی یہاں تجربی مشاہدات کے نتائج، اور ان نتائج کی عمیق فلسفیانہ تاویل میں نہایت احتیاط کے ساتھ امتیاز کرنا بہت ضروری ہے۔ تسلسل کے ظاہری انقطاعات سبجری ہوتے ہیں، اور صرف ظاہری احضار کے متحدہ ممکن حالات کے ساتھ باہرے جاتے ہیں۔ کیا ذہنی نشوونما اپنے ہر پہلو میں حذف کے ذریعے طبعی انتخاب پر بالکل کامیاب زیادہ تر متوقف ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میرے ہاں نفی میں ہے، لیکن میں اس

سے لگا نہیں کرتا کہ عالم حیوانی اور ایک حد تک اجتماعات انسانی میں عقل اور قوتِ الحلقہ کا کام یہ رہا ہے کہ اس جسم کے افعال کی اس طرح رہنمائی کرے کہ وہ حذف ہو جانے سے بچ جائے، اپنی طبی اور پوری عمر کو پہنچے اور ایسے شکل اولاد پیدا کرے۔ اور وہ اجسام جن میں عقلی توازن ان مقاصد کے لئے نامناسب تھا انہوں نے محدود ہو جانے کی بار بار سزا بھگتی ہے اور ان اجسام کے لئے سجادہ خالی کیا ہے جو میدانِ حیات پر چھیر کر کے زیادہ لائق تھے لیکن مجھے کوئی شہادت ایسی نہیں ملی جس سے معلوم ہوتا کہ محیر العقول ذکاوت و فطنت، ریاضی یا سائنس میں تعجب انگیز قابلیت، صناعت کی مافوق فطرت صلاحیت اور بلند اخلاقی نصب العین تمام تر حذف کے ذریعہ طبی انتخاب کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر وائسلیں نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ ہر سو فی صد صنعت، شہر و شاعری اور ریاضی میں قابلیت نوع انسان کی بقایاں کسی طرح بھی مد نہیں کرتی۔ لہذا یہ کسی طرح بھی طبی انتخاب کا نتیجہ نہیں کہی جاسکتی۔ اس کا خیال ہے کہ جس طرح دستی جہازت میں کسی ادو کام کے لئے ترقی ہوئی تھی لیکن انسان اس کو ہارمونیم بجانے میں استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح ایک قوت، یا ملکہ جو کسی اور غایت کے لئے ترقی پذیر ہوا تھا اب انسانوں کے ہاں ریاضی، فنونِ یا شعر و شاعری کے کام آتا ہے۔ اس خیال کی مخالفت کرنے کی کوئی بنا سمجھے نظر نہیں آتی لیکن اسی کے ساتھ میٹری گز آرٹس یہ ہے کہ صنعت ہستی و شاعری اور اخلاق کے مابین اور مناسب نصب العین کی ترقی بھی توجیہ طلب ہے۔ اور یہی چیز ڈاکٹر رائیسمین کے اس بیان میں نہیں ملتی۔ میرا خیال ہے کہ اگر ان کو ان خلتی نیکیوں کا نتیجہ سمجھ لیا جائے، جو انتخابی، اور ترقیبی ہوتی ہیں، تو یہ توجیہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سب سے آخر میں ہم کو اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا ذہنی نشوونما کے تصور

لے ڈاکٹر وائسلیں Dr. Wallaschek نے حالی میں غیر متعین اقوام میں ابتدائی امداد گھر بنانے کے مقصد کو مدعا کیا ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے مقامی عقلی اور جاتی توازن کا آغاز امداد کے ابتدائی صلیح نگارش حیات میں ملی ہیئت رکھتے تھے۔ (مضمت)

کے لئے کسی خاص شخص کے توارث پر یقین رکھنا ضروری ہے، ڈاکٹر وائس مین کے محمولہ
 بالامضمون کے بڑے حصے میں اسی مسئلہ پر بحث ہے، اگرچہ اس بحث کو موسیقی سے زیادہ
 تعلق ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے، کہ کسی ملک کا یہ توارث واقعات کی تاویل کے لئے نہ
 تو ثابت شدہ ہے، نہ ضروری۔ یہاں تک تو مجھے اس کے ساتھ اتفاق ہے، اگرچہ
 میں اس وقت رجحانی نہ کر رہا ہوں، کہ یہ توارث ناممکن ہے۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ جرثومی غلایا میں
 حیاتی گھماؤ اور گرد کے کسی گھماؤ سے کسی طرح متاثر ہو جائے۔ یا بائی اونس (جو مختلف
 ڈی اینی انٹ سے حاصل ہوتا ہے) گھماؤ اسی طرح جرثومی غلایا میں شاہ ڈی اینی انٹ
 کے گھماؤ پر اثر آفرین ہو، صورت حال خواہ کچھ ہی ہو، مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر جیسا کہ
 کہ چکا مول ہیتین اور مناسب صناعی اخلاق اور دیگر نصب العین اُلغسی اصول کے شحمیہ
 حالات کے تحت ترکیب کا نتیجہ ہیں، تو اصول ارتقا کی بنا پر فطرت جس میں نفسی فطرت
 بھی شامل ہے، اکی تاویل پر قناعت کرنے والے محقق کو مطلوبہ چیز مل جاتی ہے، فطرت
 کے تمام اعمال میں ایک ایسی فعلیت منکشف ہو جاتی ہے، جو اتھانی ہے، اور تریبی ہے۔
 یہی فعلیت نفسیات میں ذہنی نشوونما کا ایک ضروری جزو ہے، لیکن اس قسم کی کوئی
 شہادت موجود نہیں، کہ یہ فعلیت نفسیات کے لئے مخصوص ہے، نہ اس بات کی کوئی
 شہادت ہے، کہ یہ ان مظاہر سے باہر کوئی چیز ہے، نہ کہ ان میں طبعا پائی جاتی ہے،
 جن کو بیان کرنا تجربی نفسیات کا کام ہے +

باب ہستم

انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات کا مقابلہ

گزشتہ دو ابواب میں میں نے ذہنی اور عام ارتقا میں تعلق کو واضح کر لئے اور یہ دکھائے،
 کی کوشش کی ہے کہ جو انتخابی ترکیب فطری ذہن میں وحدت پیدا کرتی ہے، وہ بلحاظ نوعیت
 بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ ارتقا کا وسطیٰ تمام طبعی حوادث میں منکشف کرتا ہے۔
 ہم اب اس بحث کو اس مقام سے شروع کرتے ہیں جہاں ہم نے اس کو
 باب شانزدہم کے خاتمہ پر چھوڑا تھا۔ اس باب میں میں نے کہا تھا کہ حیوانات کی فعلیتوں
 کے ایک بڑے حصے کو تلامذہ کے ذریعہ عقلی توافق کا نتیجہ ثابت کیا جاسکتا ہے، اور یہ تلامذہ
 احماسی تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ مجھے تسلیم ہے کہ حیوانی فعلیتوں کا بہت سی چھوٹا حصہ ایسا ہے
 جس کی توجیہ کے لئے حیوانات میں ادراک اور استدلالی فکر کی قابلیت نامہنی پڑتی ہے۔
 لیکن اس طرح کی مثالوں کی قلت تعداد اور ان کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان کی
 انسانی نوعیت کو دیکھتے ہوئے میری رائے یہ ہے کہ اگر ہم کو تمام عوارض حالات کا
 علم ہو تو یہ چھوٹا سا حصہ بھی غائب ہو جائیگا، اور اس طرح تمام کی تمام حیوانی فعلیتیں عقلی توافق
 کی سیارہ قرار دی جاسکتی ہیں۔ لیکن اگر باضابطہ تحقیق اور حقائق اختیار کی مشاہد سے میری
 رائے کی تعلیق تو جائے تو میں اس کو ترک کرنے میں تامل نہ کروں گا۔ اگر اس وقت تک
 میری رائے صحیح ہے تو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی نفسیات میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ

انسان منظر میں مخصوص اضافات کا انداز کرتا ہے، اور ان اور اوقات کے معمم نتائج کو
تصوری فکر کی عمارت تعمیر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کے برخلاف حیوانات اضافات
کا انداز نہیں کرتے، نہ ان میں تصوری فکر ہوتا ہے، نہ علم، اگر اس اصطلاح سے ہم
تصوری فکر کے نتائج مراد لیں۔ اس نتیجہ (یا اگر مزید خیال کیا جائے، تو تکیس کی صحت
اور عدم صحت کا فیصلہ ممکن ہے، بعض انسانوں کی بنا پر نہیں ہو سکتا، باوجودیکہ یہ انسانے
بہت دلچسپ، اور یہ حیثیت انسانوں کے بہت قیمتی ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ ایسے محتاط
اختیاری مشاہدات سے ہوگا جو نہایت نفاست کے ساتھ منضبط حالات میں
کئے جائیں۔

گزشتہ تمام باتوں کو دہرانا یہاں مقصود نہیں۔ انسانی اور حیوانی نفسیات متقابلہ
کے اس پہلو پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن بعض پہلو اب بھی ایسے رہ گئے ہیں
جن کے متعلق ہم نے ایک لفظ بھی نہیں کہا۔ چنانچہ حیات نفسی کے جذبی پہلو کا یہیں
نام تک نہیں آیا۔

خود کا ریت اور تصرف کے باب میں میں نے کہا ہے کہ ابتداء اور ادنیٰ
حیوانات میں تصرف کی قیمن ان احساسی مرکز میں لذت و الم کی کیفیت کے قلب سے
ہوتی ہے جو مجتہدا ہرگز تصرف پر اثر کرتے ہیں۔ یقیناً وہیں میں نے کہا تھا کہ انسان
قوی فکر حیوان ہے جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے، اس کے لئے یہ بیان
اس وقت تک ادنیٰ اور ادنیٰ تجربہ کے خلاف رہتا ہے، جب تک کہ ہم وہ لذت و الم کے معنوں
کو وسیع نہ کریں لیکن یہ وسیع بھی غیر نفسی نہیں ہے۔

انسان اور حیوانات کی جذبی حالتیں بہت بقیہ ہوتی ہیں۔ ہر احساسی عنصر
کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبی کیفیت ہوتی ہے، یا ہو سکتی ہے جذبی کیفیت۔ اس میں
احساس کے اس پہلو کو ظاہر کرونگا جس کی وجہ سے احساس کرنے والا حیوان اس احساس
کو باقی رکھنے، یا اس کا اعادہ کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے یا اس کو اپنے شعور سے
خارج کرنا چاہتا ہے۔ اب جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، احوال شعور جن پر تجربہ
نفسیات کی نفسی تہرئیں ہوتی ہے، بہت زیادہ ملحق ہوتے ہیں۔ ان میں سرگزشتی
اوقات ہوتے ہیں، اور ان اوقات کا ایک حاشیہ۔ احوال شعور کا بہت

بڑا حصہ حرکی احساسات جہاں کرتے ہیں۔ یہاں جس چیز کو کم جذبی احوال کہہ رہے ہیں، وہ تمام احساسی عناصر کی جذبی کیفیات کا مجموعہ ہوتے ہیں، اور یہی احساسی عناصر مختلف درجوں میں احوال شعور میں شریک و قریل ہوتے ہیں۔ لہذا ان کا ملطف ہونا تعجب انگیز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جو ترکیب کہ احساسی تجربے اور اس احساس پر مبنی ادراک تصور میں اس قدر اہم ہوتی ہے، وہ شعوری تجربے کے جذبی پہلو میں بھی کچھ کم اہم نہیں ہوتی۔ غصہ کی سی تشنگانہ جذبی حالت کو بھی اس کے اجزاء ترکیبی، یعنی مختلف جذبی کیفیات میں تحلیل کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ غالب مہجانات، جن کے نتائج کے ساتھ جذبہ متعلق ہوتا ہے، حرکی مہجانات ہوتے ہیں لیکن ان کی ترکیب و تیسرے شعور کے نیچے ہوتی ہے، اور کیمیا کی اصطلاح میں اس کا نقطہ اقرار زیر شعوری حصہ میں ہوتا ہے۔ نفسیات، بحیثیت نفسیات کے لئے یہ ناقابل تجزیہ ہیں جس طرح کہ ہم ان حرکی مہجانات کے صرف نقطہ نتائج سے واقف ہوتے ہیں، جو کہ ہمارے حرکی احساسات کو ترکیب کرتے ہیں، بالکل اسی طرح ہم کو شعوری وقوف ان ہم زمان اور مجتمع مہجانات کی کثیر تعداد کے صرف نال کا ہوتا ہے، جن کی جذبی کیفیات نال کو اس ملطف ماضی کو مرکب کرتے ہیں، جو تجربے کے کسی لمحہ کی تمام نفسی لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری محسوس ہوتا ہے، اور جس کو ہم جذبی حالت کہتے ہیں۔ میں نے کہا ہے، کہ یہ لہر کے مرکزی اور ذیلی دونوں حصوں میں ساری ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مرکزی ارتسام یا خیال کو خارج کرنا تو ڈراے کے اگلی اور مرکزی شخص کو گویا خارج کرنا ہے۔ کیونکہ جذبہ اسی ارتسام یا خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور میں تو اس عقیدہ کی طرف مائل ہوں، کہ جذبی حالت شعور کی عقلی زمین کا حصہ ہوتی ہے۔ ایک نئی جوائینے دشمن کہتے کو دیکھتی ہے، میرے لہر کو دم کی نوک تک جذبی کیفیت سے ملو ہو جاتی ہے۔ کتا اس سے شعور کے مرکز میں ہے لیکن جذبی کیفیت کی عقلی زمین کے سامنے ہے، اور یہ جذبہ اس کے رگ و پست میں ساری ہے جس قدر زیادہ غور میں جذبہ پر کرتا ہوا ہے، پختہ میرا یقین ہوتا ہوتا ہے، کہ یہ شعور کا حلیہ بنتا ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک طرح کی دہی عقلی زمین ہے۔ اسی وجہ سے جذبات کی تحلیل و اصطلاحات میں اور بھی زیادہ دقتیں پیش آتی ہیں

یہاں احساسی تجربے کے زندگی کے جذبی پہلو پر تفصیلی بحث کرنا مقصود نہیں۔
 میرا خیال ہے کہ کیفیات متقابلہ بقاوت فرض کر سکتی ہے کہ احساسی تجربے کا جس قدر
 حصہ حیوانات اور انسانوں میں مشترک ہے اس تمام میں حیوانات کے جذبی احوال ہمارے
 انسانوں کے جذبی احوال کے مشابہ ہوتے ہیں اور جہاں احساسی تجربے کی پیدا کردہ
 فعلیتیں صرف فاصل ہی سے نہیں بلکہ اُن دیگر اجسام سے بھی تعلق رکھتی ہیں جن کے لئے
 یا جن کے خلاف یہ کی جاتی ہیں، وہاں موتہذ جذبی احوال کی اہمیت صرف فردی
 ہی نہیں ہوتی بلکہ ہمہرد و اندہ بھی ہوتی ہے اور یہ تو یاد ہو گا کہ یہ جذبی احوال احساسی
 تجربے کے صرف جذبی پہلو ہوتے ہیں لیکن یہ ہمدردی صرف احساسی تجربے کے لئے
 رہتی ہے نہ کہ تفکر اور شعور ذات کے درجے پر۔ تاہم یہ اس اعلیٰ صنف ہمدردی
 کی بنیاد بنتی ہے جو انسان کی اجتماعی زندگی اور حیوان کی اجتماعی زندگی میں الہامیاد
 یہاں یہ بات بالخصوص قابل غور ہے کہ ادراک اضافات اور اس سے پیدا
 ہونے والا تصور ہی فکر، جذبی عناصر کی ایک نئی قسم اپنے ساتھ لاتا ہے۔ یہ جذبی کیفیات
 خود ان اضافات کے ساتھ متولف ہوتی ہیں اور یہی کیفیات احساسی تجربے کے مجددہ
 اور مرکب تار و پود میں شامل ہو جاتی ہیں ان تاروں کو نکالنا اور نفسیاتی تحلیل تھے
 نتیجہ کے طور پر ان کو الگ کرنا بہت دشوار ہے۔ یہ اضافات کے ساتھ متولف ہوا ہیں
 اور ان ہی اضافات پر ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے لیکن ان کے اُٹل ہو جانے
 سے احساسی تجربے کے اُن جذبات میں نمایاں تغیرات ہو جاتے ہیں جن کے ساتھ
 یہ نہایت نفاس سے گڈ مڈ ہوتے ہیں۔

ہم اس سہرت آگین جذبے کی مثالیں گے جو نام نہاد احساسی جن
 سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں نہ مختلف اور چمکدار رنگ کے پھولوں اور پھلوں سے اپنا گھر
 سجاتا ہے، ہر کرہ النظر اور بد نہا نکال نکال کر پھینکتا ہے، زمین پر نہایت زبردست پھیلاؤ
 اس طرح شکر خورہ و بقول ڈاکٹر کوئل "نہایت خوش مذاقی سے اپنے گھونٹے کو
 آراستہ کرتا ہے جن اشخاص کو یہ واقعات معلوم ہیں وہ میرے نزدیک اس سے نکار
 نہ کریں گے کہ بعض حیوانات میں بھی احساس من ہوتا ہے اور چھٹی ان اشخاص سے ستر
 ہوتے ہیں جو ان کی اور ہماری آنکھوں کے لئے ہر شے ہوتی ہیں۔ یہ احساسی تجربے کا نتیجہ ہے۔

اور اس کو احساسی تجربے سے بہت گہرا تعلق ہے۔ لیکن جب اشیاء کا نازک رنگ اور تناسب صرف محسوس نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ایک دوسرے کے تعلق سے ادراک ہوتا ہے اس وقت لذت جو اس پر اعلیٰ جمالی لذت کا اضافہ ہوتا ہے جو ادراک اضافات کے ساتھ تولد جذبی کیفیات سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک دیہاتی تاج محل دیکھنے جاتا ہے لیکن وہاں کے نقش و نگار سے لطف اندوز نہیں ہوتا کیوں؟ محض اس وجہ سے کہ یہ چیز ایسی نہیں جس کی خوبیوں کو سادہ احساسی تجربہ کی آنکھ معلوم کر سکے۔ اس کے لئے ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ اس کے مختلف حصوں کے اضافات کا ادراک ہو۔ اس ادراک اضافات کے ساتھ جو جذبی کیفیت ہوتی ہے وہ احساسی تجربہ کے جذبات کے ساتھ گنڈ جالی ہے اور اسی وجہ سے ان کی اہمیت بالکل نئی ہو جاتی ہے۔ اسی احساسی تجربے کی خالصتہ عوامی جذبی کیفیت ذہنی ترقی کے ادراک اور تصویری پہلوؤں کی جمالی کیفیت میں بدل جاتی ہے۔

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ بلبل کی زفرہ سخی خود اس کے لئے مست آفرین ہوتی ہے اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ اس کے ساتھی کو بھی اس لذت حاصل ہوتی ہے۔ سویتی سے ہمارا استدلال ذہنی اسی قبل سے ہے اور احساسی تجربے کی محض صورت کے جذبی پہلو کا نتیجہ ہے لیکن جب شعور کے اتصالات محض محسوس نہیں بلکہ مدرک ہوتے ہیں اور آوازوں کے آثار جڑھاؤ اور ان کے توڑ جڑ سے لطف آنے لگتا ہے تب احساسی تجربے کی سادہ لذت پر نئے عناصر کا اضافہ ہوتا ہے جو اس کی کیفیت کو بڑھاتے ہیں اور اس کی قیمت کو بڑھاتے ہیں اور اس کو جمالی بنا دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تمام بڑھاؤ اور اکی، یا عقلی عنصر کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ جذبی پہلو کے عقلی عناصر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر عقلی عنصر بحیثیت عقلی عنصر کے ایسی بحیثیت توفی ہونے کے غالب ہوا تو جذبی حالت کی قیمت میں اضافہ ہونے کی بجائے کمی ہو جاتی ہے۔ سویتی، یا اور کسی فن سے کثیر ترین لذت حاصل کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم اپنی عقل کو تھوڑی دیر کے لئے خیر باد کہہ کر اپنے آپ کو اس استدلال کے لئے وقف کر دیں۔ لیکن جذبی پہلوؤں کے عقلی عناصر تو موجود رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے سرتگین جذبہ کا حجم بڑھ جاتا ہے اگر حیوانات احساسی تجربے تک محدود ہیں تو ان کے جذبی احوال میں وہ عناصر پوشیدہ ہوتے ہیں

جو ادراک کی جذبی کیفیات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔
جب تجربہ کے جذبی پہلوؤں میں ادراک اضافات کی قابلیت شامل ہو جاتی ہے
تو اس سے دیر یا سوریہ خردان کی احوال میں باہمی اضافات کی ادراکی قابلیت پیدا
ہو جاتی ہے۔ اس طرح جمالی تصدیقات کی آفریش ہوتی ہے لیکن جمالی تصدیقات
کے دو پہلو یا اقسام ہوتے ہیں۔ اور چونکہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر حیوانات ایک کے درجے
تک پہنچ نہیں پاتے، تو دوسرے تک تو یقیناً پہنچ جاتے ہیں اس لئے ان پر مختصر بحث
مناسب ہوگی۔

سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ جس طرح ادراک اضافات کا خام مواد
احساسی تجربہ مہیا کرتا ہے جہاں شعور کے انتقالات (جن سے ادراک کو معاملہ پڑتا ہے)
سابقاً محسوس ہوتے ہیں اسی طرح جمالی تصدیقات کا خام مواد اس احساس تشفی
یا عدم تشفی میں ملتا ہے جو تجربے کے سرشت آئین یا الم انگیز ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔
یاد رہے اور زیادہ تشفی بخش صورت میں یوں کہئے یہ احساس تشفی یا عدم تشفی نفسی
فطرت کے ساتھ اس تجربے کی موافقت یا عدم موافقت کا نتیجہ ہوتا ہے جو تجربہ کہ
نفسی فطرت کے ساتھ موافقت رکھتا ہے وہ مرغوب ہوتا ہے اور جو غیر موافق ہوتا ہے
وہ مکروہ اور جو موافقت نہیں رکھتا، وہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جب حیوانات نے
آد فیوس کی بانسری کی آواز سنی تو ان کے کانوں میں وہ آواز آئی، جو ان کے
تجربے میں نئی تھی اور چونکہ یہ آواز مسرت بخش یا ان کی نفسی فطرت کے موافق تھی
لہذا ان کو اس کی طرف رغبت ہو گئی اور وہ سننے کے لئے قریب آئے۔
لیکن اگر آد فیوس کی جگہ کوئی نو آموز بانسری بجاتا، تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ آواز
ان کے لئے مکروہ ہوتی اور وہ پر اگندہ ہو جاتے۔ حیوانات میں احساس تشفی یا عدم تشفی
ان کے احساسی تجربے کا ایک طبعی واقعہ ہے۔ لہذا اس سے تصدیق عمل و لول
نہیں ہوتا۔ ایک محسوس موافقت یا عدم موافقت لذت آئینی یا الم انگیزی، جمالی
تصدیق کا جزو ثلثی مادہ مہیا کرتی ہے۔ جمالی تصدیق کے احاطہ میں ہم اس وقت تک

داخل نہیں ہوتے جب تک کہ کوئی معیار یا نصب العین قائم نہ کر لیں۔ مگر تصدیق سے کسی معیار پر دلالت ہوتی ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ ”یہ درست ہے“ یا ”یہ خوبصورت ہے“ یا ”وزنی ہے“ یا یہ سُرِخ ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ درستی، خوبصورتی، وزن، یا سُرِخ کا جو معیار میں نے قائم کیا ہے، یہ چیز اس کے مطابق ہے۔

جمالی تصدیق کے پہلے درجہ یا صنف میں معیار یا نصب العین، غیر معرفت اور غیر مبین رہتا ہے یہاں تک کہ ہو سکتا ہے کہ مبصر بھی جس کا کام ہی جمالی تصدیق کا اظہار ہے اس معیار یا نصب العین کی تعریف یا اس کو بیان نہ کر سکے اور صرف اشارہ کرنے پر قناعت کرے۔ مگر یہ آدھل کو شخص ادبی خوبیوں کا مبصر بننا ہے۔ جو لوگ کہ شعر میں نصب العین یا معیار معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کے متعلق وہ کہتا ہے:-

”ناقدین و مبصرین اعلیٰ شعر و عالی شاعری خصائص کو مجرور صورت میں معلوم کرنے کے لئے بہت تکلیف اٹھاتے ہیں، لیکن بہتر ہوتا، کہ وہ اعلیٰ شعر یا عالی شاعری کے مخصوص نمونوں کی طرف رجوع کر لے اور کہتے کہ اعلیٰ شعر کی شاعری کے خصائص کچھ ایسے ہوتے ہیں۔ یہ خصائص ناقد و مبصر کی نظر کے مقابلے میں شاعر کے اشعار میں زیادہ خوبی کے ساتھ معلوم کئے جاسکتے ہیں۔۔۔۔ ایک طرف تو اشعار کا مفہوم و مطلب اور دوسری طرف طرز و سلوب بیان دونوں اعلیٰ حسن و قدر و قوت کا خاص نشان اور زور رکھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم سے کہا جائے کہ اس نشان اور زور کو مجرور صورت میں بیان کر دے تو ہمارا جواب یہ ہو گا کہ ہم نہیں کر سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل بیان میں یہ بجائے اچاگر ہونے کے دھندلا ہو جائے گا۔ جو نشان اور زور کہ ان اشعار اور اچھے ہی تمام اشعار کے مفہوم و مطلب کا ہوتا ہے وہ دراصل ان کی خاص نوعیت کا نتیجہ ہوا ہے۔“

غرض یہ ہے ایک صنف جمالی تصدیقات کی۔ اس میں ایک معیار یا نصب العین کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لیکن یہ معیار یا نصب العین ان الفاظ میں

ظاہر نہیں ہوتا، جن کو عقل سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے یہ ایک ایسی صورت میں پیش ہوتا ہے جس کو براہِ راحت شعور کے جذبی پہلو سے تعلق ہوتا ہے۔ ہم میں سے اکثر ایک سنگار یا ایک اچھی تصویر کی خاص خوبی بیان نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو حسنِ ہمیشہ کے معاملات پر رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔

تصدیق کی دوسری صنف وہ ہے جسے سائنٹفک جمالیات کہا گیا ہے۔ اس میں میما، یا نصبِ بعینِ تحلیل کیا جاتا ہے اور اس کے اظہار بیان کئے جاتے ہیں۔ کسی فنی پیداوار پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کو یہ دیکھا کر جائز ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ پیداوار میما سے کس طرح کہاں، اور کس قدر فروتر ہے، لیکن جمالیات معاملات پر حکم لگانے کی سب سے بڑھ کر نامیر سے موضوع سے خارج ہے۔

میرے نزدیک اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا، کہ تصدیق کی یہ دوسری صنف انسان کے لئے مخصوص اور حیوان کی طاقت سے باہر ہے، پہلی صنف کے ان میں موجود یا غیر موجود ہونے کے متعلق آراء کا مختلف ہونا بہت ممکن ہے۔ جو لوگ عقیدہ رکھتے ہیں کہ حیوانات اخانات کا ادراک کر سکتے ہیں وہ تو کہیں گے کہ ان میں اس تصدیق کو قائم کرنے کی طاقت ہوتی ہے، اگرچہ اس اظہار کی طاقت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اکثر ماہرین حیاتیات کا خیال ہے کہ پرندوں کی مادہ کثرتِ العقول و قسمتِ آزادوں میں سے کسی ایک کو اس کے چمکدار پروں کی سب سے بڑھ کر انتخاب کرتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک مادی پرندے کے سامنے دو نمونہ ہوں گے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے پروں کو دکھا کر اور اپنے عشق کا اظہار کر کے مادی کی نظر انتخاب کے سامنے پیش کرتا ہے، اور وہ اس پرندے کو منتخب کرتی ہے، جس کے پر زیادہ چمکدار ہوتے ہیں، اور جس میں نقاست و حسن ہوتا ہے۔ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے یہ مدلول نہیں ہوتا کہ اس مادی کا ایک بھی خاص میما حسن ہے، اور وہ اس رنگ کا انتخاب کرتی ہے جو اس میما سے قریب تر ہے؟ لیکن اگر محض اتمامِ جہت کے لئے اس حیاتیاتی تاویل کو فرض بھی کر لیا جائے کہ مادی انتخاب کرتی ہے تب بھی یہ لازم نتیجہ نہیں ہوتا، کہ وہ اخانات کا ادراک کرتی ہے یا دونوں پرندوں کا ایک مثالی میما سے یا ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتی ہے۔ صرف اس فرض کو لینا کافی ہے کہ الف ب کی نسبت قومی ترجہ بے اور قومی ترغیب کا باعث ہوتا ہے اور اسی وجہ سے

وہ مادہ الف کی طرف کھینچتی ہے نہ کہ ب کی طرف۔ یہاں نہ ادراک اجتماعی کی ضرورت ہے نہ غلبی جوت کی مثالی معیار قائم کرے گی۔ اگر یہ واقعات حیاتیاتی نقطہ نظر سے ثابت شدہ ہیں اور ان کی توجیہ اساسی تجربہ کے قیاس کی بناء پر ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ قومی ترغیب غالب رہتی ہے تو ہم پھر اپنے قانون تعبیر و تاویل کے مطابق مجبور ہیں کہ ادراک کی اعلیٰ قوت کے وجود کو تسلیم نہ کریں۔

یہاں ہم کو یہ واضح کر دینا چاہئے کہ ایک جمالی تصدیق کی بحیثیت جمالی تصدیق کے لازمی اور جوہری خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ بالضرورت مطالعہ باطن اور تفکر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس میں الف سے پیدا ہونے والے مخصوص جذبی احوال کا مقابلہ بعض مثالی جذبی احوال سے ہوتا ہے جو تجربے کی تعمیم کا نتیجہ ہوتے ہیں اور جن کے لئے لہجہ کی علامت مقرر کی جاسکتی ہے۔ الف اور ب یا الف اور لا کا معین اور اک ہوتا ہے اور معلوم یہ ہوتا ہے کہ الف ب لا سے قریب تر ہے یا اس سے فروتر۔ اولیٰ طور پر تو جمالی تصدیق کو خالصتہ ایک فرد سے تعلق ہوتا ہے اور اس کی صورت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ "الف مجھے ب یا لا کے مقابلے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔" لیکن اگر حیات اجتماعی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس معاملے میں کسی تصدیق کا اظہار ہی بے کار ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں فرق کو صرف محسوس کرنا ہی کافی ہے۔ اظہار کے بعد ہر تصدیق اجتماعی ہو جاتی ہے، فردی نہیں رہتی۔ لہذا مثالی طور پر ہر تصدیق اجتماعی ہوتی ہے۔ یہ اصل ایک رائے ہے جو میں بحیثیت ایک خاص جماعت کے رکن کے ظاہر کرتا ہوں۔ اس اظہار کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس رائے کا اسی جماعت کے دیگر اراکین کی آراء سے مقابلہ ہو سکے۔ ان آراء کا مقابلہ اور اصطلاحات اور ان کی تعمیم سے جمالی معاملات میں عام رائے کا پتہ چلتا ہے۔

اب جمالی معاملات کے متعلق آراء کا مقابلہ اصطلاحات اور تعصیم کے نتائج (۱) مختلف افراد (۲) مختلف ملک اور (۳) مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اختلاف تبدیل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر رنگ کی نا اہلی کے چند مریضوں سے قطع کر لی جائے تو مریض نگاہ کے بھول کا اثر ہم سب پر احساسی تجربہ کی حد تک ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہاں ایک نمونے کے تبدلات نہ تو کثیر التعداد ہیں نہ وسیع۔ لیکن جمالی تصدیق میں تبدلات بہت زیادہ

نمایاں اور وسیع ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشترک اجتماعی نصب العین یا جمالی تصدیق کا ایک معیار قائم کرنا بہت دشوار بلکہ ناممکن ہے لیکن باوجود اس کے کہ یہ قابل تغیر ہے ہم میں سے اکثر ایک اجتماعی معیار کو تسلیم کرتے ہیں ہمارا ذاتی معیار اس کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ایک شخص کہ سمجھتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ مسینس اور ویلن تادراکلام اور فصیح البیان تھے، لیکن ان کی تصانیف پڑھنے میں مجھے ذاتی طور پر کوئی لطف نہیں آتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ معیار کیا ہے جس کو ہم تسلیم تو کرتے ہیں لیکن ذاتی طور پر اس کو قبول نہیں کرتے؟ یکس کا معیار ہے؟ اگر یہ ہمارے ذاتی تجربے کے متدارض ہے تو پھر ہم اس کو تسلیم ہی کیوں کرتے ہیں؟

یہ معیار ان لوگوں نے قائم ہے جن کو مثلاً ادب کے ساتھ شغف ہے، جنہوں نے اس کے ہر پہلو کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے جن میں گہری وہی قابلیت و بصیرت ہے۔ اور جس سے موت مطالعہ نے وسیع تجربہ مہیا کیا ہے اور وہ اس وسیع تجربے سے متبع ہوتے ہیں اگر ادبیات کا اس طرح مطالعہ کرنے والوں کے توئیابی اتفاق رائے سے مسینس اور ویلن انگریزی ادب کے اساطین مان لئے جائیں تو پھر ہم لوگوں کا ان کی مخالفت کرنا اور ان سے علیحدہ ایک ذاتی حکم لگانا ناقابل معافی گستاخی ہے۔ ہماری مالت تو یہ ہے کہ ہم کو ادبیات سے شغف ہے نہ ہمارے پاس اتنا وقت ہے کہ اس کا بالاستیعاب مطالعہ کریں۔ میرے نزدیک کسی تصنیف کی ادبی خوبیوں سے لطف اندوز نہ ہو سکنے کے باوجود ان کو تسلیم کرنے کا یہی مطلب ہے یعنی یہی حال جمالی تصدیق کی اور صورتوں کا ہے۔

اگر ہم سب معیار کو اجتماعی معیار کہتے ہیں تو ہماری مراد تمام قوم کی تصدیق یا کسی مافوق البشرستی کی تصدیق سے نہیں ہوتی بلکہ ہماری مراد قوم کے صرف اس حصہ کی ذاتی تصدیق سے ہوتی ہے جس کو اسے قائم کرنے کے خاص مواقع ملے ہیں۔ اس قسم کا اجتماعی نصب العین یا معیار ان لوگوں کے انفرادی نصب العین یا معیار پر موقوف ہوتا ہے جو قوم کے اس خاص حصہ کے اراکین ہیں۔ ان ہی لوگوں کی تصدیق کو ہم اجتماعی تصدیق کا بہترین نمونہ سمجھتے ہیں۔

میں نے اجتماعی نصب العین پر مختصر بحث صرف اس لئے کی ہے کہ میرے نزدیک

جمال یا کسی اور قسم کے نصب العین اور خصوصاً اجتماعی نصب العین کا ہونا حیوانی حیات ذہنی کے مقابلے میں انسانی حیات ذہنی کی خصوصیت امتیازی ہے۔ حیوانات اپنے احوال شعور کو لذت آفرین یا الم انگیز محسوس کرتے ہیں اور احساسی تجربہ کا یہی جذبی پہلو ان کی فعلیتوں کی زیادہ تر تعیین کرتا ہے مختلف احوال شعور میں باہمی اضافات کے ادراک کی قابلیت ان میں بہت مشتبہ ہے اور اگر ان میں یہ قابلیت ہوتی بھی ہے، تو یہ پیہ پی ہے کہ وہ اضافات کی جانچ کے لئے کوئی مثالی معیار قائم نہیں کرتے۔ لیکن اگر انسان کے ارتقاء کے کسی درجہ میں ادراک اضافات کا اعتدال اس طریقہ سے ہوتا ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے یا کسی اور طرح ہوتا ہے، تو تجربے کی ایک خاص قسم کے لذت آفرین نتائج حافظہ میں ایک ایسا معیار قائم کریں گے، جو اسی طرح کے نئے تجربات کے جذبی پہلو کی جانچ کرے گا۔ آج کے تجربات اس قدر خوشگوار نہیں، جس قدر کہ کل کے تھے۔ اس طرح ایک فردی معیار ذہن میں صورت پذیر ہوگا، اور یہی اجتماعی اطلاع ہی کی مدد سے ممکن ہوگا، ابتدائی طور پر اجتماعی بن جائے گا۔ آخر کار کا جب بہترین ناقدین کی اجتماعی تصدیقات کا باہم مقابلہ ہوگا، اور اس مقابلے کے نتائج ضبط تجربہ میں لائے جائیں گے، تو ایک ایسا اجتماعی معیار قائم ہو جائے گا، جو زیادہ تر مذکور کی طور پر مسلم ہوگا۔ یہ اس وجہ سے کہ اس قسم افراد ہمیشہ موجود رہیں گے، جو اپنے اپنے معیار کو ان سطر البشوت قابلیت کے لوگوں کے معیار پر ترجیح دیں گے۔ بہت اگر شہ باب کے مباحث کی طرح یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نشو و نما کے معنی میں ادراک اضافات کے وقت کے ایک نئے دور کا اعتدال ہوتا ہے۔

اس وقت تک ہم جن کے معیار پر بحث کرتے رہے ہیں۔ اب ہم مختصراً معیار صداقت پر غور کریں گے۔ حقیقتات کی فریب دہی کی مثالیں زیادہ کرنا کچھ مشکل کا محسوس ہے، لیکن میں یہاں صرف ایک پراکتفا کروں گا، جو مجھ سے مسٹر آر تھر سٹر بیٹلنگ کے بیان کی ہے۔

”میں نے ایک گناہی چھوڑا، جن کو ذرا جس نے بخلا، اور کہتوں گے، اس کو کچھ ٹانگوں پر کھڑے ہو کر نہیں کھاتا، بلکہ وہ زمین پر چلتا ہے، یہ کہ کچھ ایشام نہیں گئے۔ کھانے کا

مکروہ اور نیز بہت لمبے تھے اور کھانا کھاتے وقت صرف وہ اور اس کا باپ ہوتے تھے۔ یہ دونوں مینر کے ایک سرے پر بیٹھتے تھے۔ ایک خاص اشارے پر کتا داناگوں پر چلنا شروع کرتا تھا، اور پوری مینر کا چکر کاٹتا تھا۔ کچھ دنوں کے بعد اس کی رفتار میں ترقی معلوم ہونے لگی۔ وہ اب نقطہ آغاز پر پہلے کی نسبت بہت جلد پہنچ جاتا تھا۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ اپنی اس گردش میں نظر سے دھبلا رہتا تھا، اس وقت تک تو چاروں داناگوں پر چلتا تھا، اور جب ان کی نگاہ کے سامنے آتا تھا، تو پھر دوناگوں پر کھڑے ہو کر چلنا شروع کر دیتا تھا۔ اس کے علاوہ وہ بار بار پیچھے مڑ کر دیکھتا تھا، کہ کہیں کوئی اس کو دیکھ تو نہیں رہا۔ میں نے یہ تمام مشاہدہ سمجھ کر خود دیکھا ہے۔

اب چونکہ ہم اس واقعہ اور ایسے ہی اور واقعات کی توجیہ عقلی اور احساسی تجربے سے نہیں کر سکتے اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ فعل کی اس صورت میں یہ فی الواقع صادر ہو رہا تھا، اور اس صورت میں کہ یہ صادر ہونا چاہیے تھا، میں اضافت کا اور اک کر رہا تھا؟ اگر ایسا ہے تو یہ تمام حرکت جھوٹ کے درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ یہاں ہم جھوٹ بولنے کی نغبات مفصل بحث نہیں کر سکتے لیکن جھوٹ یہ قول میں ہوا یا فعل میں اس وقت تک جھوٹ نہیں بنتا، جب تک کہ یہ کسی کو دھوکہ دینے کی شعوری نیت سے استعمال نہ کیا جائے اگر کہنے کی یہ تمام حرکت دھوکہ دینے کی نیت سے تھی، تو اس کے دل میں کچھ ایسا خیال آیا ہو گا، تیں تو چار داناگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دوناگوں پر چل رہا ہوں، ہم اس تاویل کے ماننے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ اس واقعہ کی توجیہ کسی سادہ ترقی اس سے نہ ہوتی ہو لیکن افسوس یہ ہے کہ اس کی بھی اختیاری تحقیق نہیں کی گئی، اور نہ اس فعل کے ارتقا کے تمام مدارج ہی ہم تک پہنچے ہیں۔ ظاہر ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا، کہ یہ مدارج کیا تھے لیکن اگر یہ مدارج کچھ اس طرح کے تھے جیسے کہ میں ذیل میں بیان کر دوں گا، تو اس کی توجیہ عقل کی بنا پر ہو جاتی ہے۔ کتا دوناگوں پر چلنا شروع کرتا ہے اس طرز رفتار پر قائم رہتا ہے اور انعام پالیتا ہے۔ ایک دن وہ چلنا شروع تو دوناگوں پر کرتا ہے لیکن کچھ دور جا کر چاروں داناگوں پر چل کر آتا ہے پاس پہنچ جاتا ہے۔ لیکن انعام نہیں پاتا۔ پھر جب کسی وہ اپنی مالک کے سامنے چاروں داناگوں پر چلتا ہے اور انعام

نہیں پاتا۔ ان میں گہرا تلامذہ اس کو کھلی ٹانگوں پر کھڑا ہونے کی ترغیب دلاتا ہے اور اس طرح وہ انعام پالتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک دفعہ اس یا کسی اور طریقہ سے اس کتنے نے یہ دریافت کر لیا کہ دو ٹانگوں پر چلنا شروع کرنے، چار ٹانگوں پر چکر پورا کرنے اور دو ٹانگوں پر مالک کے پاس پہنچنے سے انعام مل جاتا ہے تو یہ اس کتب کو کرنے کا اہل ترین طریقہ معلوم ہوتا ہے اور یہ عادت مستحکم ہو جاتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس توجہ سے عقل کا ذریعہ حیدرہ استعمال مدلول ہوتا ہے۔ میں جواب دیتا ہوں کہ اگر یہ فعل جھوٹ کے درجے کا تھا، تو اس میں صرف یہی پیچیدگی نہیں ہوتی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ اور اس پرستہ ادنیٰ خیال بھی ہے کہ میں تو چار ٹانگوں پر چل رہا ہوں، حالانکہ یہ لوگ سمجھ رہے ہیں کہ میں دو ٹانگوں پر ہوں۔ یہی جفر میر سے نزدیک غیر ضروری ہے۔ یہ خیال ہے کہ حیوانات کی قریب دہی کے تمام قصوں کی توجہ اس قیاس کی بناء پر ہو جاتی ہے کہ وہ انسانی تجربہ کی عقل سے ایک کام کو کرنے، اور مطلوب کو حاصل کرنے کا اہل ترین طریقہ معلوم کر لیتے ہیں اور یہ کہ ہم کو یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ اس حیوان کے ذہن میں کوئی ایسی تصدیق ہوتی ہے کہ "یہ مفید ہے، حالانکہ مالک اس کو سیاہ سمجھ رہا ہے" یہ سچ ہے کہ بہت چھوٹے بچوں کے اکثر "جھوٹ" کی طرح حیوانات کے قریب میں بھی ایسے افعال و اقوال ہوتے ہیں جن سے ہم دھوکے میں آ جاتے ہیں لیکن ان کی نیت دھوکہ دینے کی نہیں ہوتی ہے تو پھر کہنا چاہئے کہ حیوان انسانی تجربہ کے درجے سے گزر چکا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حیوانات کے قریب مادی ہوتے ہیں بصورتی۔ اور میری رائے یہ ہے کہ جس طرح ان میں حسن کے معیار کا ادراک یا تصور نہیں ہوتا، اسی طرح صداقت کے معیار کا بھی ادراک و تصور نہیں ہوتا۔ اور جس کے پاس صداقت کا معیار نہیں وہ جھوٹ نہیں لگتا اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس کے فعل سے ہم کو دھوکہ ہو۔

اب صائب کے معیار کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا حیوانات چاہئے ہنس کر کر سکتے ہیں؟ پروفیسر نیگل نے اپنی کتاب "ذہن انسانی" میں ایک جگہ حاشہ

میں لکھا ہے :-

”کلمی ضمیر کی مثالوں میں سے واضح ترین مثال وہ ہے جو میرے ایک دوست مجھ سے بیان کی ہے۔ خودی شخص اس کلمے کا مالک تھا اور اس نے یہ ثابت کیا۔
بچہ خود دیکھا ہے۔ یہ کما کمانے کے کرتے میں چھوڑا گیا، جہاں بچا ہوا کھانا رکھا تھا۔
وہ میز پر پڑھا، ایک ٹھنڈی بوتلی اٹھائی اور اس میں سے لقمے لئے لیبر اس کو دیوان خانہ میں لے گیا، اور اپنی مالک کے قدموں میں ڈال دیا۔ اس کے بعد بہت مایوسانہ صورت بنائے ہوئے باہر چل گیا۔“

میں بیان اس کوئی نظریہ ایسا نہ کہوں گا جس سے اس کلمے کی اخلاقی جڑی میں کسی طرح کمی آئے۔ لیکن اس واقعہ کی تحلیل کرنے کی تو غائبانہ مجھے اجازت ہوگی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ وہ غریب بھوکا تھا لیکن بھوک کو رفع کرنے کے طبعی میلان میں مالک کی قربان داری کے اس احساس سے رکاوٹ پیدا ہوئی، جو انسان کے ساتھ اس کے طریق بود و باش کا نتیجہ تھا۔ یہاں خیال رکھنا چاہئے کہ اس طبعی میلان کا رکاوٹ ناقص تھا، اگر یہ کامل ہوتا تو وہ اس بوتلی کو نہ چراتا۔ لہذا کہنا چاہئے کہ بھوک کو رفع کرنے کا ادنی میلان مالک کی قربان داری کے اس میلان پر غالب آیا لیکن یہ غلبہ صرف ہنگامی تھا۔ انجام کار اسے میلان کا غلبہ ہوا، اور وہ مایوسی کی صورت بنائے ہوئے اپنی مالک کے پاس چلا گیا۔ اس سے تو کسی کو انکار نہ ہو گا، کہ کلمے کے ذہن میں مخالف میلانات کی نہایت تکلیف دہ کشش تھی جس کا خاتمہ اس میلان کی فتح پر ہوا جس کو ہم اعلیٰ کہتے ہیں۔ یہ سب مجھے بھی تسلیم ہے لیکن اگر کوئی کہے (میاں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ اسے یہ نہیں کہتا) کہ کلمے نے اس حرکت کو صائب سمجھ کر کیا، اور یوں اس کو معلوم تھا، کہ یہ طریق عمل صائب ہے تو یہ دوسری بات ہے۔ اس میں جائزے پر غور و فکر اور ایک معلومہ فعل اور مثالی معیار کے تعلق کا اور ایک مثال ہے کسی فعل کا بصورت صائب یا غلطی اور ایک بغیر فکر نہیں ہو سکتا۔ اس فعل کا مقابلہ ایک سیارے سے کیا جاتا ہے اور اس طرح معلوم کیا جاتا ہے کہ یہ اس کے مطابق ہے یا اس سے فرودتر۔ جہاں تک کہ فزوی اخلاقی تصانیف کو تعلق ہے یہ سیارہ کوئی ہو سکتا ہے۔

میں اس سبب میرے ساتھی کے نقطہ نظر سے غلط ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی فعل کے متعلق اخلاقی حکم لگانے میں اس فعل کو اپنے معیار کو روشنی میں دیکھتا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ یہ اس کے مطابق ہے یا فرتز یہ ایک ذاتی اخلاقی تصدیق ہوگی۔ میں اس کا مقابلہ اجتماعی معیار (یہ اصطلاح یہاں بھی ان بنوں میں استعمال ہو رہی ہے جن میں کہ پہلے ہو چکی ہے) سے بھی کر سکتا ہوں۔ یہ اجتماعی معیار بھی تمام کا اوٹھی معیار نہیں۔ یہ دنیا کے بہترین، عظیم ترین اور نیک ترین لوگوں کا معیار ہے۔ مختصر یہ کہ مقابلہ خواہ فردی معیار سے ہو، یا اجتماعی معیار سے ہر صورت میں اس میں خود اپنے یا کسی اور کے فعل اور اس معیار کے تعلق کا اور اک شامل ہوتا ہے۔ میرے نزدیک نا انصافی نہ ہوگی اگر ہم حیوانات کو اس سے محروم سمجھیں۔ کتے کا ضمیر (اگر اس کو ضمیر کہا جاسکتا ہے) اس خیال کے مطابق صرف احساسی تجربے کی جذبی کیفیت کو شامل ہے۔ یہ ایک ناطق حیوان کا اخلاقی ضمیر نہیں۔ کردار کی تعیین بہت سے اسباب سے ہوتی ہے۔ اگر خارجی اور کم و بیش باہر اسلئے مجبور ہوں سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی ایک فعل ضرر یا مناسبت کی بنا پر کیا جاسکتا ہے، یعنی صرف اس وجہ کہ یہ خود فاعل یا اوروں کی نفع میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی بناء پر بھی کیا جاسکتا ہے یعنی صرف اس لئے کہ وہ صائب ہے انسانی کردار کی تعیین میں اکثر ایک سے زائد اور بھی کبھی تمام اسباب عمل کرتے ہیں ان اسباب کے جراثیم حیوانات کے کردار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے کوئی انکار نہ کر لیا کہ علمی مناسبت حیوانات کے کردار کی تعیین کرتی ہے۔ حیوانات اپنے ہم نوع افراد کو ایسے کاموں سے روکتے، یا ان کے کرنے پر سزا دیتے ہیں جو کسی نہ کسی تلازم کی وجہ سے نامرغوب ہو گئے ہیں۔ اس کی مثالیں ہمارے علم میں ہیں ان سے دوسرے سبب کا پتہ چلتا ہے! اپنے مالک کی فرمانبرداری میں اپنے طبی سیلائات و جانات کو روکنا تیسرے سبب کے جراثیم کہتا ہے لیکن ان مثالوں میں سے کسی ایک میں بھی کافی شہادت یقین کرنے کی نہیں ملتی کہ ذہن حیوانی کردار کا کوئی معیار قائم کرتا ہے۔ معیاروں کا قائم کرنا حیوانات کی پہنچ سے بالاتر ہے۔ ان میں نہ زیرکی و دانشمندی کی بناء پر غلط کاری پر تظہیر ہونے کی قابلیت ہوتی ہے، نہ اخلاقی بنیاد و دانشمندی کے تاسف کی۔ سسرستان جو سنس ایک دفعہ اتفاقاً اپنے کتے

کی ہم پر بیٹھ گئے جس کی وجہ سے وہ کٹا غصہ سے بھونکا، اور چھڑا اس گستاخانہ جہم و غمراہ کی غیر مشتبہ طریقہ سے معافی مانگی۔ اس شال میں مذمت صرف تاویل میں مدول ہوتی ہے۔ اس کے بعد مان جوئی کا بیان ہے کہ بدایتہ اس سے اس چاہئے کی حکم مدول کو معلوم کر لیا، جو اس کے ذہن ضمیر میں موجود تھا، "میرا خیال ہے کہ یہ چاہئے مان جوئی کے ذہن میں تھا، نہ کہ کتے کے ذہن میں کتے کا درد سے مجبور ہو کر الگ پر غرانا اور پھر دو گنی محبت کے ساتھ گڑا کرانا بالکل ٹہمی ہے لیکن یہ کہنا کہ وہ چاہئے کی حکم مدول کو معلوم کر لیتا ہے ایک ایسی توجیہ ہے جو ہمارے قانون تاویل کے منافی ہے اور یہی قانون ہماری تمام گزشتہ تحقیق کی بنیاد رہا ہے۔ اخلاقی کوشش کی غایت خواہ کثیر ترین افراد کی کثیر ترین سہرت ہو، یا اجتماعی توام کی درستی، خواہ مشیت الہی پر رضا مند رہی ہو، یا ایک مثالی انسانی ذات کا حقوق، ہر صورت میں کردار کا اخلاقی معیار ادراک اور اس ادراک پر مبنی تصور کی مدد سے قائم ہوتا ہے۔ پھر افعال کی جانچ اسی معیار سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنے قانون تاویل پر ثابت قدم ہیں تو اس طرح کے کسی معیار کے قیام اور افعال کی اس سے فروتری کے ادراک سے حیوانات کو محروم ہی سمجھنا چاہئے۔ جس طرح حیوانات میں حسن اور صداقت کا معیار نہیں ہوتا، اسی طرح ان میں صواب کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا۔

انسان کی بحیثیت انسان کے خصوصیت یہ ہے کہ وہ نصب العین و معیار قائم کرتا ہے اور یہ صرف تصوری فکر کے بالایت ہی نہیں ہوتے بلکہ رغبت اور خواہش کی اشتیاع و مرغوبات و مستحیات (بھی ہوتے ہیں یہی رغبت و خواہش حصول غایت کے لئے اس کی تحریض کرتی ہے، اگر ہم کو کسی شخص کے نصب العینوں کی نوعیت ان تک پہنچنے کی خواہش کی شدت اور حصول غایت کے لئے اس کی قوت و قابلیت کا علم، تو ہم اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ حیوانات کے احساسی تجربہ میں وہ خام مواد ہوتا ہے جس سے یہ تمام چیزیں ترقی پاتی ہیں۔ ہمارے پاس اقسام، اور ان اقسام کے درمیان اتصالات موجود ہوتے ہیں۔ قوت ادراک اور تصوری فکر کی قسمیں اور تبدیلی طاقت

ان ہی ارسامات کو علم کے درجہ تک پہنچا دیتی ہے۔ ہمارے پاس جذبی احوال موجود ہیں جو معیاری بن جانے کے بعد نصب العین کا رتبہ پالیتے ہیں۔ ہمارے پاس فطری عملی توانائی موجود ہے جو توت ارادی کے ایک نئے استعمال کے حصول علم اور تحقیق غایت میں مدد کرتی ہے۔ جب انسان انسان بنا ہے اور اس نے اپنی اس نئے کتاب کی پہلی طاقت کا استعمال شروع کیا ہے اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کے لئے خیر یاد نہیں کہا ہے۔ اس نے دراصل پرانی زندگی میں نفسی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں کے آلات کی روح پھونپی ہے۔ ہر چند وہ اب بجائے ذہنی عقل ہونے کے ناطق بن گیا۔ لیکن وہ ذہنی عقل بھی ہے اور ناطق بھی۔ اس نے اپنی فطرت حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا۔ اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنالیا ہے۔

اب مجھ کو خاتمہ پر چند باتیں اور کہنا ہیں۔ اس تمام رسالہ میں میں نے ارتقیا کو فطرت جس میں نفسی فطرت بھی شامل ہے کی تمام توجہات کی بنا بنایا ہے۔ میں نے واقعات پر جہاں تک کہ مجھے ان کا علم ہوا، منصفانہ اور غیر متصبانہ نظر ڈالنے کی کوشش کی ہے اور کہیں بھی ان مشکلات سے غماجی نہیں چھڑایا، جو اس تمام تحقیق میں رونما ہوئیں۔ میں نے ذہنی ارتقا کے تمام پہلوؤں کو اپنی بحث میں احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں کہیں کہیں مجھے مابعد الطبیعیاتی مباحث میں بھی دخل ہونا پڑا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اس تحقیق میں اتنی مابعد الطبیعیات بالکل ناگزیر تھیں لیکن اصلی سوال مابعد الطبیعیات یا عدم مابعد الطبیعیات کا نہیں بلکہ اچھی مابعد الطبیعیات اور بری مابعد الطبیعیات کا ہے۔ حیوانیاتی نفسیات کے مباحث میں بعض قارئین مجھے متہم کریں گے کہ میں نے ادنیٰ ہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اگر اولیٰ ہی طریقہ سے ان کی مراد وہ طریقہ ہے جو کلیات کے اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو میں اپنے جرم کا اقرار ہوں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ کلیات خود علمی استقراء کے طریقہ کا نتیجہ ہیں یا یہ کہ ان کو بغیر استقرائی ضمانت کے فرض کر لیا گیا ہے؟ میں نے کم از کم اپنے طرف سے ان وجوہ کو واضح کرنے کی انتہائی کوشش کی جن پر میرے مسئلہ کلیات کی بنا ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ حیوانیاتی نفسیات میں

میں نے پہلی مقدمات سے ادعائی نتائج اخذ کئے ہیں اور یہ ایک بڑی فلسفیانہ غلطی ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک طرف تو میں نے انسانی گھڑی کی حیوانی گھڑی کے طریقیں کار کے متعلق لاعلمی کا دنگا بجایا، اور دوسری طرف بحث کے خاتمہ پر میں نے ان حیوانی گھڑیوں کو بعض ذہنی توازن سے محروم قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا جائے گا کہ تمام بحث میں میرا استدلال یہ ہے کہ چونکہ مجھ کو حیوانات میں ادراک اضافات اور قوت ناطقہ کے وجود کی کافی شہادت نہیں ملتی، لہذا یہ دونوں ان میں غائب ہیں حالانکہ اصلیت یہ ہے کہ حیوانی فعلیتوں کی توجیہ اس قیاس سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ اضافات کا ادراک بھی کرتے ہیں اور ان میں قوت ناطقہ بھی ہوتی ہے۔ متضمنین میں سے بعض یہی راستہ اختیار کریں گے۔ میں جو ابا کہوں گا کہ دائیں نے حیوانات کو اور اک اضافات اور قوت ناطقہ سے ادعائی طور پر محروم نہیں سمجھا ہے اور نہ یہ خیال کسی سابقاً قائم شدہ نظریے کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس خیال کو اختیار کرنے کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس وقت جو شہادت ملتی ہے وہ میرے نزدیک ایسی نہیں کہ ہم یہ قیاس اختیار کرنے کے مجاز ہوں کہ وہ ذہنی ارتقا کے اس درجے پر پہنچ چکے ہیں جہاں وہ استدلال بھی ناطق ہوتے ہیں۔ (۲) میں نے اپنی تمام بحث کو تاویل کے اس قانون پر مبنی کیا ہے جس پر تیسرے باب میں غور ہوا ہے۔ اگر اس قانون سے انکار کے قوی دلائل پیش کر دیئے جائیں تو میرے استدلال کی منطقی بنیاد کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور اس طرح میرا تمام کا تمام استدلال ہی ساقط ہو جاتا ہے

— م —

صحت نامہ نفسیات متقابلہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معنی	فہمی	۲۳	۵۷	اختیارات	اختیارات	۱۰	۹۰
مستلزم	مستلزم	۲۴	۷۱	گارانفر	گارانفر	۲۰	۸۰
ب ادراج	ب ادراج	۱۳	۶۷	Monistic	Romistic	۱۱	۸۹
منتقل	منتقل	۹	۹۱	طرف سے جاتا ہے	طرف سے جاتا ہے	۱۱	۸۹
عضویاتی	محضویاتی	۱۳	۷۰	لمہ	لمہ	۹	۹۱
خطرہ سمجھ کو	خطرہ سمجھ کو	۱۱	۷۴	امہات	امہات	۱	۹۹
بالتقابل	بالتقابل	۶	۷۶	اس کی توجہ	اس کی توجہ	۱۱	۸۹
بچوں کے مشاہدات	بچوں کے مشاہدات	۲۴	۸۱	سفر کے دوران	سفر کے دوران	۳	۹۷
ادرجس کی نقالی گئی	ادرجس کی نقالی گئی	۱۷	۹۲	کر دیتے ہیں	کر دیتے ہیں	۱۲	۸۸
		۱۷	۱۰۱	شو کی ہر کہلاتی	شو کی ہر کہلاتی	۲	۹۸
ماشیہ	حاشیہ	۲۴	۱۰۲	نہ کہ طبعی	نہ کہ طبعی	۱۹	۸۱
		۳	۱۰۳	کے ذریعہ سے خود	کے ذریعہ سے خود	۴	۹۶
تبصر علمی	تبصر علمی	۲۳	۱۰۷	خود اس	خود اس	۱۱	۸۹
شرف	شرف	۸	۱۰۸	کامیاب ہے	کامیاب ہے	۱۷	۸۳
شیرین چکا	شیرین چکا	۷	۱۱۹	قوا	قوا	۲۱	۷۹
اجماع	اجماع	۱۴	۱۲۰	موضوعی	موضوعی	۱۷	۸۳
خاص سکیم	خاص سکیم	۱۸	۱۲۰	کی توجہ	کی توجہ	۶	۹۴
موزون	موزون	۲	۱۲۳	بظاہر	بظاہر	۱۱	۸۹

صفحہ	صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۱۲۵	۶	شکار کیا گیا	۲۰۲	۱۶	شکار کیا گیا	۱۶
۱۲۹	۲۲	ارتانات	۲۰۳	۲۳	ارتانات	۲۳
۱۳۱	۳	انتہا زات	۲۰۴	۲۰	انتہا زات	۲۰
۱۳۵	۴	توجہ	۲۰۹	۱۴	توجہ	۱۴
۱۳۷	۲۳	میکانگی	۲۱۰	۱	میکانگی	۱
۱۴۲	۱۱	تعلق	۲۱۴	۱۷	تعلق	۱۷
۱۴۳	۱	مضمونی نظارہ	۲۱۷	۱۰	مضمونی نظارہ	۱۰
۱۴۴	۳	مستدل	۲۱۸	۶	مستدل	۶
۱۵۵	۲	لازم			لازم	
۱۵۶	۲۴	حاشہ			حاشہ	
۱۶۰	۶	ششکے			ششکے	
۱۶۱	-	نام نہاد لکھا گیا			نام نہاد لکھا گیا	
۱۶۳	۱۲	سوتوں			سوتوں	
۱۶۴	۲۲	قرزی			قرزی	
۱۶۹	۶	تمیسات			تمیسات	
۱۷۷	۱۸	سچے گیر ایکٹی	۲۱۸	۲۳	سچے گیر ایکٹی	۲۳
۱۸۱	۲	حرلی	۲۲۰	۲۱	حرلی	۲۱
۱۸۳	۱۶-۱۵	سکائی اور دراکات	۲۲۹	۱۰	سکائی اور دراکات	۱۰
۱۸۵	۱۴	بڑے	۲۳۲	۱۳	بڑے	۱۳
۱۸۹	۲۰	دوہل می	۲۳۳	۲۳	دوہل می	۲۳
۱۹۱	۳	باقی آئینہ	۲۳۵	۴	باقی آئینہ	۴
۱۹۳	۲۶	مضکی	۲۳۹	۱۸	مضکی	۱۸
۲۰۰	۶	دور کی مدت	۲۵۲	۵	دور کی مدت	۵

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۲۵۴	۱۱	مقام الذکر	۲۶۹	۱۰	نہیں
۲۵۵	۲۸	دلچسپی	۲۶۹	۱۰	پیدا ہوئی
۲۶۱	۱۰	لیکن بھی ہیں	۲۶۹	۱۲	اس کا
۲۶۲	۲۲	Capuchins	۲۸۰	۴	$C_4H_8O_6$
۲۶۵	۲۶	تا بہ	۳۸۸	۲	فریڈول
۲۸۰	۱۳	اختیاری	۳۸۸	۲۰	مسٹر
۲۹۵	۱۲۰۱۱	دو سو	۳۹۰	۲۲	ادب
۲۹۹	۲۳	ادراک	۳۹۲	۶	دارہل
۳۰۰	۸	کلی	۳۹۳	۱۰	فقد و بروز
۳۰۰	۱۱	خیالات	۳۹۲	۱۱	انتقادات
۳۰۰	۱۴	اخلاق	۳۹۲	۱۴	اعراض
۳۰۲	۱۹	تلازمات	۳۹۴	۱	بیانگ
۳۰۳	۲	سمران	۴۰۹	۲	برادر است
۳۰۳	۳	بزم	۴۰۹	۴	موضوع
۳۰۳	۵	دولت ہوا	۴۰۹	۱۵	پہننے
۳۲۵	۱۹	شاہ	۴۱۱	۹	قائم کیا ہے
۳۲۵	۲۲	بھی دسائی	۴۱۱	۵	جس کے لئے
۳۲۵	۱	اختیارات	۴۱۳	۱۶	عورت
۳۳۵	۱۹	استولی	۴۱۳	۱۳	ضرورتیں
۳۵۲	۵	مخالفات	۴۱۶	۵	تعمیم
۳۵۸	۱۳	”دھن“	۴۱۶	۵	تعمیم
۳۶۲	۵	بچے کے لئے	۴۱۶	۵	تعمیم
۳۶۵	۲۰	جو بہت زیادہ	۴۱۶	۵	تعمیم

CALL [12194] ACC. No. 2244

AUTHOR [1515]

TITLE [1515]

DATE NO. DATE NO.

5/10/17

RE TIME



Maulana Azad Library

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

